UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01864741 2

TRANSFERR

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

ORIGÈNE

I

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

ÉTUDES SUR LES PÈRES DES TROIS PREMIERS SIÈCLES. 10 vol. in-8° . . . . . 60 »

On vend séparément :

PÈRES (LES) APOSTOLIQUES ET LEUR ÉPOQUES. 1 vol. in-8°. . 6 »

APOLOGISTES CHRÉTIENS AU IIe SIÈCLE :

— 1re partie : *Saint Justin*. 1 vol. in-8°. . . . . 6 »

— 2e partie : *Tatien*, *Hermias*, etc. 1 vol. in-8°. . . . 6 »

SAINT-IRÉNÉE. 1 vol. in-8°. . . . . 6 »

TERTULLIEN. 2 vol. in-8°. . . . . 12 »

SAINT CYPRIEN. 1 vol. in-8°. . . . . 6 »

CLÉMENT D'ALEXANDRIE. 1 vol. in-8°. . . . . 6 »

ORIGÈNE. 2 vol. in-8°. . . . . 12 »

PANÉGYRIQUE DE JEANNE D'ARC, prononcé à Orléans le 8 mai 1887. In-8°. . . . . » 80

ORAISON FUNÈBRE DE L'AMIRAL COURBET, prononcée le 1er septembre dans l'église d'Abbeville. In-8°. . . . . 1 »

ÉMILE COLIN. — IMPRIMERIE DE LAGNY

276.9
F
vol. I

ORIGÈNE

COURS D'ÉLOQUENCE SACRÉE

FAIT A LA SORBONNE

PENDANT LES ANNÉES 1866 ET 1867

PAR MONSEIGNEUR FREPPEL

ÉVÊQUE D'ANGERS

TOME PREMIER

TROISIÈME ÉDITION

PARIS
RETAUX-BRAY, LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82

1888

Droits de traduction et de reproduction réservés.

EX LIBRIS
ST. BASIL'S SCHOLASTICATE

No. 4691 3/10/33

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/orignecoursd01frepuoft

ORIGÈNE ET SON SIÈCLE

PREMIÈRE LEÇON

Rapports entre Clément d'Alexandrie et Origène. — État de la science théologique dans la première moitié du IIIe siècle. — Controverse avec le paganisme philosophique. — Lutte des hérésies contre l'orthodoxie chrétienne. — Progrès de la critique et de l'érudition sacrée. — Analyse et exposition des dogmes. — Comment les travaux d'Origène répondent aux besoins de son époque et s'expliquent en partie par le milieu où il a vécu. — Esquisse de sa carrière scientifique et littéraire. — Diversité dans les jugements qu'ont portés sur ce grand homme ses contemporains et la postérité.

Messieurs,

Une école théologique traverse d'ordinaire deux phases bien distinctes : l'une pendant laquelle ses éléments se préparent et se forment ; l'autre où ils apparaissent réunis en un tout organique et vivant. Dans la première de ces deux périodes, les principes s'annoncent, les méthodes se dessinent, l'esprit particulier qui passera du maître aux disciples se laisse deviner dès l'abord. Mais à côté de ces essais vigoureux d'une science qui débute, il y a du vague dans l'exposition des doctrines ; il reste de l'indécision sur la marche à suivre. On entrevoit le but plutôt qu'on ne l'aperçoit clairement ; les idées n'ont pas encore trouvé leur formule précise ; le plan général manque de symétrie, et les détails se dispersent sans qu'une main puissante vienne les réunir en les coordonnant. La langue, cet instrument indis-

pensable de la pensée, se ressent à son tour de l'imperfection d'un premier travail : ici, ce sont des locutions hasardées sans motif suffisant, et que les exigences d'un goût plus sévère feront disparaître; là, des termes équivoques, dont le sens peu défini pourrait aisément engendrer la confusion; ailleurs même des expressions incorrectes, inexactes, dont la vérité ne s'accommode point. Bref, si une école ne parvenait à franchir cette période de formation, toujours quelque peu chaotique et désordonnée, elle ne pourrait se flatter d'occuper une grande place dans l'histoire : à peine constituée, elle se verrait presque aussitôt arrêtée dans son développement. Mais alors, Messieurs, surgit le plus souvent un homme qui, s'emparant de l'œuvre de ses devanciers, lui donne une forme complète et définitive. Sous sa main, le plan s'élargit en même temps qu'il acquiert plus de régularité; au lieu d'être juxtaposées sans art ni lien logique, les parties viennent se ranger par ordre et d'après leur enchaînement naturel; ce qu'il y avait dans les contours d'indécis et de fuyant fait place à des lignes nettement tracées; les points de doctrine se dégagent d'un milieu où les ombres se mêlaient trop à la lumière : tout prend, en un mot, du relief et de la consistance. Telle conséquence isolée de son principe s'y trouve ramenée par le fil de l'induction; au contraire, tel principe dont l'analyse n'avait pas épuisé toute la fécondité se voit conduit jusqu'à ses dernières conclusions. Là où une méthode peu rigoureuse laissait subsister des lacunes, quelque défaut de cohésion, un esprit plus synthétique s'empresse de combler les vides, en montrant comment chaque vérité se rattache à ce qui précède et à ce qui suit. La langue elle-même s'assouplit en passant par d'autres mains : elle rejette des emprunts qui ne faisaient que la surcharger sans l'enrichir, pour s'assimiler ce qui peut la rendre plus abondante et plus ferme. Ce travail de coordination, ou cet arrangement systématique, ne

manque jamais de se personnifier dans un homme supérieur, lorsqu'un groupe d'écrivains est appelé à marquer dans la science chrétienne. C'est saint Augustin résumant les travaux de l'Église d'Afrique depuis Tertullien, et introduisant plus d'ordre et de clarté dans l'œuvre de ses prédécesseurs. C'est saint Thomas d'Aquin prenant pour base de sa Somme théologique les sentences de Pierre Lombard, et construisant sur ce modèle un édifice bien autrement vaste et régulier. Toute science suit ici-bas la loi du progrès et du développement : avant d'atteindre à la perfection de leurs ouvrages, la nature et l'esprit font l'essai de leurs forces ; et, pour être incomplètes, ces productions d'une activité naissante n'en restent pas moins fécondes, parce qu'elles contiennent en germe les fruits et les résultats de l'avenir.

Si vous vous rappelez, Messieurs, ce que nous avons dit l'an dernier en appréciant les œuvres de Clément d'Alexandrie, il ne vous sera pas difficile de marquer la place de cet écrivain dans l'histoire de la célèbre institution qui emprunte son nom à la capitale de l'Égypte. Évidemment, l'auteur des *Stromates* n'appartient pas à cette période définitive où une école est pleinement constituée, tant pour le fond des doctrines que pour la forme de l'enseignement. A la vérité, son plan est vaste et largement conçu : de l'*Exhortation aux Grecs* et du *Pédagogue* aux *Stromates*, on suit une progression d'idées qui dénote à la fois des vues d'ensemble et une grande profondeur d'analyse. L'application de l'esprit philosophique au dogme, l'étude des rapports de la science avec la foi, les tentatives de rapprochement ou de conciliation entre le passé et le présent, le goût de la spéculation joint à une tendance très prononcée vers le mysticisme, tout ce qui distinguera dans la suite l'école d'Alexandrie apparaît chez Clément avec une force d'expression difficile à méconnaître. La synthèse théologique est désormais ébauchée à grands traits, sinon achevée dans toutes

ses parties. Mais que d'incohérences, que d'irrégularités dans cette œuvre d'ailleurs si hardie et si originale ! C'est, si le mot ne vous paraît excessif, un çà et là perpétuel, une vraie *tapisserie*, où les dessins les plus divers se mélangent sur un fond peu uni. Pour arriver à un corps de doctrines compacte et bien lié, nous avons eu besoin de faire quelque violence, non pas aux textes eux-mêmes, qui sont fort clairs, mais à leur disposition, qui l'est moins. Telle sentence énoncée dans les *Stromates* en manière d'aphorisme et sans explication demande à être éclaircie par des endroits parallèles du même livre, ou par des passages empruntés à l'*Exhortation aux Grecs* et au *Pédagogue*. Si l'enseignement du Didascalée ne se présentait à nous que sous cette forme épisodique et fragmentaire, il serait assez difficile d'en mesurer toute la portée. Mais à ce premier travail de philosophie chrétienne, par où avait débuté l'école d'Alexandrie, allait en succéder un autre plus vaste et plus systématique. Un esprit vigoureux reprendra l'œuvre de Clément pour y introduire cet ordre et cette connexion logique que nous regrettons de ne pas y trouver. L'œil fixé sur le même but, l'accord de la science avec la foi, il poursuivra cette harmonie jusque dans les moindres détails. Chez lui, plus de lacunes, plus de prémisses sans conclusions, plus de conséquences séparées de leurs principes : il faudra que tout se lie dans sa pensée, s'enchaîne et se coordonne. Car ce qui tourmentera le plus cette intelligence d'élite, c'est le besoin de ramener à l'unité d'un système les différentes parties de la science théologique. Qualités et défauts, tout ce qui caractérise la méthode des Alexandrins paraîtra en saillie : telle idée qui n'existait qu'en germe recevra son plein développement ; telle recherche arrêtée à moitié chemin sera poussée jusqu'au bout ; ce qui n'était qu'une simple tendance deviendra une opinion bien tranchée ; et, tout en conservant les mêmes bases, l'édifice entier gagnera en lar-

geur et en élévation. Je ne dis pas que l'exécution de ce programme mettra fin aux travaux de l'école d'Alexandrie; mais du moins ne sera-t-il plus possible de poser le pied sur le terrain des sciences sacrées sans y trouver la trace du successeur de Clément, tant est profonde l'empreinte qu'il laissera sur tout ce qu'il touche. L'homme qui tentera cette vaste entreprise, et dont la prodigieuse activité va se déployer devant nous, c'est Origène.

Lorsqu'en étudiant la carrière d'un homme, on veut pénétrer le caractère de ses œuvres et le sens de sa mission, il faut tout d'abord se rendre compte du milieu où il est venu se placer. C'est là qu'on trouve d'ordinaire l'explication de ses travaux et la clef de sa vie. Les grandes figures de l'histoire s'encadrent dans le siècle où elles ont paru; et il est impossible de les en détacher sans nuire à l'expression de leurs traits. Qu'est-ce qui détermine la marche des idées chez un écrivain? Ce sont, outre la trempe particulière de son esprit, les questions agitées de son temps, les adversaires qu'il rencontre en face de lui, les luttes et les controverses auxquelles il prend part. Voilà autant de circonstances qui influent sur la direction de ses études, qui excitent son intelligence et donnent à ses ouvrages leur couleur propre non moins que leur raison d'être. Cela posé, rien n'est plus facile que de prévoir vers quel côté devront se tourner les efforts d'un homme tel que Origène; et, pour deviner son attitude et ses préoccupations, il nous suffira de jeter un coup d'œil sur la première moitié du IIIe siècle.

Et d'abord, où en était le paganisme dans sa lutte avec la religion chrétienne? Si l'on n'envisage que les conditions extérieures de ce grand combat, rien ne s'était modifié sensiblement. L'empire continuait à épuiser les ressources de la force matérielle contre une doctrine qui échappe aux atteintes du pouvoir civil : il multipliait les martyrs, et par là il ne faisait qu'affermir ce qu'il voulait renverser. Mais

relativement aux idées elles-mêmes et dans la classe des lettrés, il s'était opéré à cet égard un changement notable. Le paganisme scientifique, j'entends par là les philosophes et les rhéteurs, n'avait accueilli le christianisme naissant qu'avec indifférence et mépris : c'était là, pensait-on, une de ces superstitions populaires qui, après avoir trouvé quelque faveur parmi les gens simples et ignorants, finissent par tomber d'elles-mêmes. L'événement n'avait pas justifié de pareils dédains. Cette religion que Tacite et Suétone traitaient naguère avec tant de hauteur, affectant presque de l'ignorer, s'était répandue dans tout l'empire, en dépit des persécutions les plus violentes : non-seulement elle exercait une action merveilleuse sur les masses, mais encore elle attirait dans ses rangs l'élite des penseurs. Pour arrêter une marche si rapide, il ne suffisait pas de prendre des airs superbes, ni de se renfermer dans un silence calculé : en présence d'un tel adversaire, il fallait recourir à d'autres armes ou s'avouer vaincu. Les philosophes païens le comprirent bien vite ; et dès le milieu du IIe siècle nous les voyons adopter une nouvelle tactique. Alors l'on se jette sur la doctrine chrétienne, pour essayer de la mettre en pièces et de la discréditer aux yeux du monde savant. Tout ce qu'une sophistique habile peut avoir de ressorts et de stratagèmes est employé dans le but d'accomplir cette œuvre de destruction. Opposer les juifs aux chrétiens et l'Ancien Testament au Nouveau, profiter de l'hostilité de la synagogue et des sectes gnostiques pour s'en faire une arme contre l'Église, chercher dans les faits bibliques tout ce qui pouvait fournir quelque prétexte à la raillerie, signaler de prétendues contradictions entre les récits des évangélistes, accumuler les objections contre les mystères de la foi, en particulier contre l'incarnation du Verbe, c'est à quoi vont s'appliquer désormais les écrivains du paganisme. Aux pamphlets et aux satires de Crescens, de Fronton, de Lucien,

succéderont les diatribes de Celse et de Porphyre, dont l'écho se prolongera dans les invectives d'Hiéroclès et de Julien l'Apostat.

Assurément, Messieurs, de toutes les attaques que le christianisme eût subies jusqu'alors, celle-là était la plus redoutable. Elle partait du camp de la philosophie, et ne tendait à rien moins qu'à saper les fondements de la révélation par un examen critique des faits et des dogmes. Aussi l'ouvrage de Celse, entre autres, avait-il produit une vive sensation : lu avec avidité par le monde païen, il n'avait pas laissé de porter çà et là quelque trouble dans les rangs des fidèles. C'était le résumé de toutes les difficultés qu'on pouvait soulever au sujet de la doctrine évangélique. Le sophisme manié avec talent ne manque jamais d'exercer des ravages parmi les intelligences ; et les succès passagers ou durables qu'il obtient auprès d'un certain nombre sont la plus grande preuve de l'infirmité de l'esprit humain. A de pareilles accusations il fallait une réponse victorieuse. Sans négliger la question doctrinale, les apologistes du IIe siècle s'étaient attachés de préférence à faire ressortir la justice de la cause des chrétiens et l'iniquité de la procédure employée contre eux. C'est le côté juridique de ce grave débat qui avait surtout attiré leur attention. En exposant les principaux dogmes de la religion, pour les mettre en parallèle avec les erreurs du polythéisme, saint Justin et Tertullien avaient pour but direct d'arrêter la marche de la persécution ; mais leur sujet ne les conduisait pas à réfuter une à une des objections qui d'ailleurs ne s'étaient pas encore produites avec autant d'éclat. Il restait à cet égard une lacune dans l'apologétique ; ou, pour mieux dire, l'attitude agressive qu'avait prise la philosophie païenne, l'évolution qu'elle venait d'exécuter en passant de l'inattention ou du mépris à l'attaque ouverte, cette situation quelque peu différente du passé imposait de nouveaux devoirs aux défenseurs de

l'Église. Il s'agissait de repousser les assauts d'une science fausse avec les armes de la vraie science, en détruisant une vaine sophistique à force de bon sens et de raison. Ce travail exigeait un esprit souple et ferme, qui, rompu à l'art de la dialectique, pût suivre l'adversaire pas à pas, relever une contradiction après l'autre, mettre à nu la faiblesse d'un raisonnement captieux, et surprendre les traces de la mauvaise foi à travers les textes falsifiés, les faits travestis, les caractères mal rendus ou odieusement défigurés ; un théologien aux vues larges et élevées, qui, non content de démasquer l'erreur, excellât à présenter la vérité dans tout son jour, à faire resplendir les beautés du dogme, à développer les preuves historiques de la révélation, à démontrer la possibilité des mystères de la foi et leur haute convenance avec les besoins et les aspirations de la nature humaine. Les intérêts de l'Église au IIIe siècle réclamaient une pareille œuvre ; et c'est la gloire d'Origène de l'avoir accomplie, en couronnant l'apologétique primitive par un monument qui fera l'admiration de tous les âges.

Une tâche si laborieuse eût suffi pour occuper la vie d'un autre homme ; dans celle d'Origène, ce ne sera qu'un épisode. Si, en effet, nous passons du paganisme aux hérésies, un champ non moins vaste va s'ouvrir à l'activité du disciple de Clément. Mon intention n'est pas en ce moment d'entrer dans les détails d'une controverse qui fera l'objet même de nos études ; je cherche uniquement à déterminer la direction que devaient prendre les travaux d'Origène, eu égard aux tendances et aux conditions de son siècle. Qu'est-ce qui préoccupe davantage les esprit de son temps ? Quel genre d'adversaires trouvera-t-il sur son chemin ? Vers quel côté se porte davantage le mouvement des idées ? A quels périls intérieurs ou extérieurs de l'Église s'agira-t-il de faire face ? Voilà ce qu'il importe de savoir avant tout, pour nous former une notion générale de notre sujet ; car,

je le répète, c'est dans le milieu d'où un homme surgit et où il est appelé à prendre place, qu'il faut chercher, jusqu'à un certain point, le caractère et le sens de sa vie publique. Vous vous rappelez, Messieurs, ce que nos études sur saint Irénée nous avaient amené à dire de ces hérésies primitives qui, sous le nom générique de gnosticisme, s'étaient attachées aux flancs de l'Église, essayant de se greffer sur le tronc de l'unité catholique. Rien n'égalait l'audace de ces théories, moitié païennes moitié chrétiennes, si ce n'est leur extravagance : aussi leur succès ne pouvait-il être de longue durée. A l'époque où Origène apparaît sur la scène de l'histoire, cette première ligne d'hérétiques s'était à peu près rompue sous les coups que les défenseurs des saines doctrines ne cessaient de lui porter. Les rêveries de Basilide, de Valentin, de Marcion n'avaient pu tenir contre la verve satirique de Tertullien, contre l'analyse incisive et pénétrante de saint Irénée, sans parler de tant d'autres écrivains non moins zélés pour la cause de l'Évangile. D'ailleurs le bon sens des fidèles faisait justice d'une fantasmagorie qui s'éloignait trop de l'enseignement traditionnel pour en prendre la couleur aux yeux du grand nombre. Bref, ces constructions bizarres s'écroulaient l'une après l'autre ; et il n'était pas difficile de prévoir le moment où leurs débris épars ne resteraient plus qu'à l'état de souvenir historique.

Mais l'erreur, abattue sous une forme, tend à se relever sous une autre. Derrière cette ligne d'hérétiques dont je viens de parler, allait en apparaître une seconde, toute prête à reprendre la lutte contre l'orthodoxie chrétienne. Plus sobre d'invention, moins fertile en hypothèses, cette classe de sectaires, qui s'échelonne le long du IIIe siècle, laissera aux chefs de la gnose leurs éons et leurs syzygies, pour concentrer tous ses efforts sur le dogme de la Trinité. C'est un rationalisme froid, méthodique, presque entièrement dégagé

de l'influence des religions orientales, et préparant de loin la grande hérésie d'Arius : car, pour quiconque observe la filiation des doctrines, l'histoire des controverses ariennes doit être antidatée de plus de cinquante ans ; ou, du moins, leur racine plonge fort avant dans le IIIe siècle. Ici, ce sont les deux Théodotes et Artémon, qui nient la divinité de Jésus-Christ, frayant ainsi la voie à Paul de Samosate ; là, c'est Praxéas, Noët, Épigone, Sabellius, qui confondent le Fils avec le Père, et détruisent la distinction réelle des trois personnes divines. Voilà les hommes qui vont succéder aux gnostiques dans cet éternel combat de l'erreur contre la vérité. Je ne dirai pas que l'école d'Alexandrie ait eu la principale part dans la réfutation de cet arianisme anticipé. Non, un pareil honneur revient à l'Église de Rome, aux papes Zéphyrin, Calliste et Denis. Le concile de Nicée ne fera que reproduire leurs formules, et confirmer leurs anathèmes. Mais il n'est pas moins vrai que les unitaires du IIIe siècle trouveront dans Origène un adversaire infatigable : la défense du dogme de la Trinité deviendra l'une des grandes préoccupations de sa vie. Cela posé, sa terminologie sera-t-elle toujours irréprochable ? Saura-t-il se préserver de tout écart de spéculation dans des matières si subtiles et si délicates ? A force d'appuyer, contre les sabelliens, sur la distinction des personnes en Dieu, ne semblera-t-il pas porter quelque atteinte à leur consubstantialité ? C'est une question que l'étude de ses œuvres nous permettra seule de résoudre ; il nous suffit aujourd'hui d'avoir signalé dans les hérésies antitrinitaires du IIIe siècle un thème bien fécond pour l'activité de son génie.

Donner à l'apologie un caractère plus philosophique, une forme plus savante, devant les agressions de la science païenne ; lutter avec les sectaires successeurs des gnostiques et précurseurs de l'arianisme, voilà une double tâche que la Providence réservait à Origène. Mais là ne se bornent point

les services que cet homme célèbre était appelé à rendre à la cause de l'Église : la critique et l'érudition sacrée ne lui seront pas moins redevables que l'apologétique et la controverse. Ici encore, Messieurs, nous n'avons besoin que d'envisager l'état des esprits et les nécessités de l'époque, pour pressentir la nature des travaux qui devront occuper le disciple de Clément. Certes, la science chrétienne n'avait pas attendu jusqu'au IIIe siècle pour se livrer à une étude sérieuse des documents de la révélation. On voit assez par les œuvres de saint Justin, de saint Irénée et de Tertullien, combien la connaissance des livres, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, était familière aux premiers écrivains du christianisme. Méliton de Sardes s'était appliqué à dresser un catalogue exact des saintes Écritures (1). Tatien avait composé une harmonie ou concordance des quatre Évangiles (2), laissant à Rhodon, son disciple, le soin d'éclaicir les difficultés que présente en maint endroit le texte sacré (3). Théophile d'Antioche avait écrit des commentaires sur les quatre Évangiles et sur les Proverbes de Salomon (4). Les *Hypotyposes* ou *Esquisses* de Clément d'Alexandrie embrassaient tout l'ensemble des livres inspirés dont elles discutaient l'origine et l'authenticité. En un mot, l'exégèse biblique n'avait pas été négligée jusqu'alors ; mais le progrès des études exigeait de nouveaux développements. D'un côté, les juifs, voyant quel parti l'on tirait contre eux de la version des Septante, commençaient à en contester la fidélité, sous prétexte qu'elle ne s'accordait pas sur tous les points avec le texte hébreu. D'un autre côté, les hérétiques multipliaient leurs commentaires sur l'Écriture sainte, et répandaient dans l'Église ces productions infectées du venin de

(1) Eusèbe, H. E., IV, 26.
(2) Ibib., IV, 29.
(3) Ibid., V, 13.
(4) S. Jérome, *de Script. eccl.; Epist. ad Algasiam,* qu. 6; *Prol. in Matth.*

leurs erreurs. Dans cet état de choses, quoi de plus profitable aux intérêts de la foi qu'un travail de révision critique, ayant pour objet de confronter le texte original avec les différentes versions, afin de signaler au mot près l'accord ou les dissemblances ? Si d'ailleurs, à cette étude comparative, toute de patience et d'érudition, venait s'ajouter un commentaire complet sur l'Écriture sainte, une explication détaillée de chaque partie du Nouveau et de l'Ancien Testament, cette encyclopédie des sciences sacrées ne serait-elle pas de nature à réduire au silence les adversaires de l'Église, en ouvrant à ses défenseurs un arsenal de preuves inépuisable ? On ose à peine croire qu'un écrivain se soit senti le courage d'entreprendre une œuvre aussi colossale ; mais celui que ses contemporains ont appelé *l'Homme d'acier* ne reculera pas devant cet immense labeur : il saura joindre à une puissance de travail sans pareille un zèle que ni la calomnie ni les persécutions ne parviendront à refroidir.

Enfin, Messieurs, et par là nous revenons à notre point de départ, l'enseignement théologique, dans l'école d'Alexandrie et ailleurs, n'avait pas suivi, avant Origène, une méthode bien rigoureuse pour l'analyse et l'exposition des dogmes. Parmi les ouvrages antérieurs au IIIe siècle il n'en est aucun qui présente les vérités de la foi avec ensemble et dans un enchaînement lumineux. Les traités dogmatiques que nous avons rencontrés jusqu'ici portent sur tel ou tel article du symbole, qu'il s'agissait d'éclaircir ou de défendre ; mais ni le livre de Tertullien contre Marcion, ni les *Stromates* de Clément ne nous offrent un compendium raisonné, un abrégé systématique de la doctrine chrétienne. Et pourtant rien n'était plus utile qu'un résumé de ce genre, bien agencé dans ses diverses parties, et conduit d'après les règles de la logique. Unité de la nature divine, trinité des personnes, création du monde, destinées diverses des anges

et des démons, chute primitive, incarnation du Verbe, rédemption, fins dernières de l'homme, tels sont les points qu'il fallait traiter successivement, pour formuler un programme d'enseignement précis et complet. Une pareille œuvre ne nous semble pas difficile aujourd'hui que cette distribution des matières est devenue fort commune ; d'ailleurs le symbole des apôtres indiquait à la théorie dogmatique cette marche régulière ; mais pour apprécier les ouvrages de l'esprit à leur juste valeur, il faut les comparer avec ce qui les a précédés, plutôt qu'avec ce qui les suivra. Or l'on doit avouer que le livre *des Principes* d'Origène, envisagé comme exposition analytique des éléments de la foi, n'avait guère de précédents ; et, malgré ses défauts que nous ne chercherons pas à dissimuler, il est resté à certains égards le modèle de toutes les compositions analogues, depuis l'*Epitome des dogmes* de Théodoret et *l'Exposition de la foi orthodoxe* de saint Jean Damascène jusqu'aux sommes théologiques du moyen âge.

Nous venons de demander aux conditions particulières du IIIe siècle la raison des travaux d'Origène et le sens dans lequel il devra déployer son activité, pour répondre aux besoins des esprits et pour exercer une influence durable. Apologie, controverse, exégèse, analyse des dogmes, chacune de ces parties de la science théologique recevra de lui une impulsion féconde. Par là il méritera d'occuper le premier rang parmi les écrivains de son époque. Si nous jetons à présent un coup d'œil rapide sur sa vie si laborieuse et si agitée, nous ne pourrons qu'être frappés d'étonnement à la vue d'une telle carrière. On peut dire de cet homme, avec Eusèbe, qu'il n'a jamais eu d'enfance et qu'il ne connaîtra pas de vieillesse. Chef de l'école catéchétique d'Alexandrie à l'âge de dix-huit ans, il devient à l'instant même le centre du mouvement intellectuel dans cette grande cité. Chrétiens et païens, orthodoxes et hérétiques, tous viennent se grou-

per autour de sa chaire et écouter ses leçons. Il instruit les catéchumènes, discute avec les philosophes, assiste les martyrs qu'il accompagne sans crainte jusqu'au lieu du supplice ; et, bien que poursuivi dans toute la ville par la haine des persécuteurs, il fait de chaque maison qui le recueille une école où l'on accourt pour l'entendre. Une fois la paix rendue à l'Église, il profite d'un répit qui lui permet de donner libre cours à son zèle dévorant pour les sciences divines et humaines, Maître lui-même, il se fait le disciple des philosophes païens afin de connaître à fond leurs doctrines, étudie l'hébreu sans relâche, passe les jours à enseigner et une grande partie des nuits à écrire. Vingt-huit années s'écoulent au milieu de ce rude labeur. Puis commencent les voyages, les courses apostoliques. Pendant l'espace d'un quart de siècle, nous le voyons tour à tour à Rome, à Antioche, à Cesarée de Palestine, à Athènes, à Césarée de Cappadoce, à Nicodémie, à Bostra, à Tyr, enseignant, prêchant, fondant des écoles, fouillant les bibliothèques, rassemblant des manuscrits, ouvrant des conférences avec les païens, ramenant les hérétiques dans le sein de l'Église. Car on s'adressait à lui de toutes les parties du monde : ici, c'est Maméa, mère de l'empereur Alexandre Sévère, qui l'appelle à Antioche pour s'instruire auprès de lui dans la religion chrétienne ; là, c'est l'empereur Philippe l'Arabe et son épouse Sévéra, qui entretiennent avec lui, dans le même but, une correspondance épistolaire ; plus loin, c'est Jules Africain, un des meilleurs esprits de l'époque, qui lui demande des éclaircissements sur l'authenticité d'un fragment de Daniel..... Et au milieu des préoccupations, des soucis, des fatigues d'une vie traversée par tant d'épreuves, il trouve le loisir et le moyen de composer six mille ouvrages, dit saint Épiphane (1), c'est-à-dire plus de mille ho-

(1) Saint Épiphane, *Hæres.*, LXIV, c. 63.

mélies, des scolies et des commentaires sur toutes les parties de l'Écriture sainte, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse, sans compter la reproduction intégrale de six versions de la Bible, et une foule de traités concernant le dogme, la morale, la discipline. Il a plus écrit, dit saint Jérôme, qu'un homme ne saurait lire (1) : ce qui n'est pas étonnant, lorsqu'on pense qu'il dictait à sept sténographes, et qu'il entretenait autant de copistes, dont le travail passait encore par d'autres mains. Je ne crois pas, Messieurs, que l'histoire des lettres offre un second exemple d'une pareille fécondité : un esprit aussi vaste fait songer à Aristote ou à Leibnitz; et pour trouver une vie où l'action et la parole se rencontrent dans un apostolat plus laborieux, il faut remonter jusqu'à saint Paul.

Aussi je comprends l'enthousiasme que cet homme extraordinaire a excité parmi ses contemporains; les philosophes païens eux-mêmes, Porphyre en particulier, n'ont pu s'en défendre (2). Mais, je me hâte de le dire, à une admiration si vive, si sympathique, est venue se joindre une animosité à tout le moins égale ; un tel contraste ne fait que redoubler l'intérêt de curiosité qui s'attache à cette physionomie. Origène est un des hommes qui ont passionné davantage l'opinion : personne n'a jamais reçu plus d'éloges, ni plus d'anathèmes. On dirait que son nom n'admet pas la modération dans la louange ni dans le blâme, tant il a été tour à tour décrié par les uns, exalté et célébré par les autres. Déjà de son vivant le sentiment public se partage sur son compte. Tandis que les évêques de la Palestine, de l'Achaïe, de la Cappadoce, de la Phénicie et de l'Arabie ne cessent de l'honorer comme un docteur de l'Église, ceux de l'Égypte l'excommunient : ici, ce sont des synodes qui l'appellent au milieu d'eux pour réfuter les hérétiques; là, des

(1) Ep. LXXXIV, *ad Pammach.*, no 8.
(2) Eusèbe, H. E., VI, 19.

conciles qui l'excluent des rangs du sacerdoce. Et, ce qui n'est pas moins étonnant, il a des saints parmi ses adversaires, et il compte au nombre de ses disciples ou de ses panégyristes les plus zélés des hommes tels que saint Grégoire le Thaumaturge, saint Alexandre de Jérusalem et saint Firmilien de Césarée. Un instant étouffé par sa mort, le débat se ravive peu de temps après. Alors commence devant le tribunal de la postérité ce long procès qui s'instruit encore. D'un côté, les accusations pleuvent sur la mémoire du grand Alexandrin ; de l'autre, Eusèbe de Césarée et le martyr saint Pamphile écrivent son apologie. Plus l'on avance dans le IVe et dans le Ve siècle, plus le bruit augmente autour du nom d'Origène. Saint Méthode, saint Eustache, Théophile d'Alexandrie, saint Jérôme et saint Épiphane s'acharnent à le poursuivre de leurs attaques; mais Rufin, saint Jean Chrysostome, saint Théotime, Jean de Jérusalem et les moines de Nitrie le défendent avec une ardeur non moins grande. Du VIe au IXe siècle, la cause d'Origène est portée devant quatre conciles généraux, dont la sentence elle-même donnera lieu à diverses interprétations. Même différence dans les appréciations des écrivains de l'Occident. Cassiodore dira de lui ce mot souvent répété depuis lors : *Ubi bene, nemo melius; ubi male, nemo pejus* (1). Au contraire, Sidoine Apollinaire, Bède le vénérable, Haymon d'Alberstadt, Guillaume de Paris lui prodigueront leurs éloges, non toutefois sans y mêler quelques mots de réserve. Traité avec peu de faveur par saint Bernard et par saint Thomas d'Aquin, il trouvera dans Vincent de Beauvais un admirateur fervent ; et le pape saint Léon III ne craindra pas d'insérer parmi les leçons de l'ancien bréviaire romain quelques fragments d'homélies empruntés à l'illustre catéchiste. Arrive le siècle de la Renaissance, pendant lequel les apologies d'Origène se

(1) *Instit. div. script.*, cap. I, p. 312.

multiplient de toutes parts : Pic de la Mirandole se constitue le défenseur avoué de cette grande mémoire ; et son travail est mis à l'abri de toute censure par un bref apostolique du pape Alexandre VI. Sixte de Sienne, Érasme, Génébrard, Nauclère, Claude Espence écrivent dans le même but. Par contre, Baronius et Bellarmin reproduisent, sans les atténuer, les accusations de saint Jérôme et de saint Épiphane. Luther voue Origène aux dieux infernaux, c'est son expression : *Origenem jam dudum diris devovi;* moins violents dans leur langage, les centuriateurs de Magdebourg se contentent de dénaturer ses écrits. La Sorbonne à son tour retentit du bruit de ces débats ; et l'apologie d'Origène par Merlin, docteur de la Faculté de Paris, y excite les plus vives controverses. La querelle est loin de s'éteindre avec le XVIIe siècle. Les Pères Possevin, Gretser, Halloix, de la compagnie de Jésus, dom Delarue, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, Huet, évêque d'Avranches, combattent pour ou contre l'orthodoxie d'Origène. Ce dissentiment s'est prolongé jusqu'à nos jours, et il ne paraît pas à la veille de s'effacer. S'il fallait en croire le docteur Baur de Tubingue, la doctrine d'Origène ne serait qu'un platonisme modifié par les idées chrétiennes (1) ; selon le docteur Dœllinger de Munich, suivi de près par le docteur Hagemann de Hildesheim, le contemporain de saint Hippolyte aurait pris parti pour l'auteur des *Philosophumena* contre le pape saint Calliste, dans la question de la Trinité (2). Et voici que, l'an dernier, paraissaient à Rome quatre volumes contenant une apologie d'Origène sur tous les points, par M. Vincenzi, professeur d'hébreu à la Sapience.

(1) Ein christlich modifizirter Platonismus, *Die chrisliche Gnosis,* p. 540. Tubingue, 1835.

(2) Dœllinger, *Hippolytus und Callistus,* p. 255 et ss. — *Die Rœmische Kirche und ihr Einfluss aub Disciplin und Dogma,* par Hagemann, Fribourg, 1864.

Vous en conviendrez, Messieurs, il n'est pas d'homme dont les écrits et la mémoire aient été plus discutés. D'où vient que le même personnage ait pu être flétri par les uns comme hérétique, et préconisé par les autres à l'instar d'un apôtre ou d'un docteur de l'Église? A coup sûr, voilà un problème fort curieux à étudier, et qui mérite toute notre attention. Nous tâcherons de le résoudre par un examen sérieux des œuvres d'Origène, nous tenant à égale distance d'une admiration irréfléchie et d'un dénigrement systématique. C'est une analyse raisonnée que nous entreprenons de faire, et non pas une apologie ni un réquisitoire. A la distance où nous sommes des événements, l'impartialité devient chose facile, et la passion ou l'esprit de parti perdrait ici toute raison d'être. Mais ce que nous pouvons affirmer dès maintenant, ce que tous, adversaires ou amis, se sont plu à reconnaître, c'est que le caractère moral de ce grand homme et sa haute vertu sont à l'abri de toute contestation. S'il a erré sur quelques points de doctrine, ce que nous n'examinons pas encore, si le goût des spéculations métaphysiques l'a entraîné au delà des limites de l'orthodoxie, soyons-en bien convaincus, il s'est trompé de bonne foi ; il n'a pas porté dans la défense de ses idées particulières cette opiniâtreté qui constitue l'hérésie proprement dite. Ce sont des hypothèses qu'il émet, des vues qu'il hasarde, sans songer aucunement à porter atteinte au dogme. Averti par un jugement de l'Église universelle, il se serait hâté de revenir sur ses pas et d'abandonner ses opinions. Origène n'est pas un esprit de même trempe que Tertullien, et c'est à tort qu'on rapproche ces deux natures qui ne se ressemblent guère : il n'a pas cette fierté si voisine du dédain, qui se roidit devant la contradiction, et se plie difficilement à une règle. Loin de là, nous remarquerons dans chacun de ses écrits, à côté d'une candeur et d'une sincérité de convictions vraiment admirables, une douceur, une humilité, une dé-

fiance de ses propres forces, une aversion pour le sophisme, un respect de ses adversaires, qui édifie profondément. Ces nobles qualités du cœur expliquent en grande partie la séduction qu'il exerçait autour de lui, et l'attachement inébranlable que lui vouaient ses amis dans la mauvaise comme dans la bonne fortune. Puis, quel beau spectacle pour la science et pour la religion que la vie de cet homme s'interdisant toute autre jouissance que celles de l'esprit, n'acceptant rien de ceux qui eussent aimé partager avec lui, vendant ses livres pour pouvoir se sustenter, marchant pieds nus dans les rues d'Alexandrie, couchant sur la dure, mesurant son sommeil à la stricte nécessité, aussi sévère pour lui-même qu'indulgent à l'égard des autres! On peut dire en toute vérité, avec Eusèbe de Césarée, que sa vie était le meilleur commentaire de ses discours et de ses ouvrages (1). Et enfin quand je le vois, au terme de sa carrière, après tant de travaux et de luttes, comparaître, à l'âge de soixante-cinq ans, devant le tribunal des persécuteurs et couronner sa verte vieillesse par une éclatante confession de la foi, par la captivité et les tortures subies pour la cause du Christ; lorsqu'au sortir de cette dernière épreuve, encore tout meurtri de ses glorieuses blessures, je le vois reprendre son ministère et ses prédications avec une constance que rien ne peut lasser, jusqu'à ce qu'il aille s'éteindre sur les côtes de la Phénicie, à Tyr, plein de jours et de mérites : oh! alors, je l'avoue, j'oublie tout le bruit qui s'est fait autour de sa mémoire, les jugements contradictoires auxquels ont donné lieu quelques-uns de ses écrits, et je ne crains pas de dire qu'Origène est un des hommes qui, par leur activité, leur zèle, leur génie, ont le plus contribué à consolider le triomphe de la justice et de la vérité sur la terre.

(1) Eusèbe, H. E., VI, 3.

Je n'ai voulu, Messieurs, dans cette leçon préliminaire, qu'ébaucher rapidement la physionomie d'Origène, indiquer le sens et la direction générale de ses travaux, en même temps que je désirais vous faire entrevoir le côté dramatique de sa vie et la singulière fortune qui devait l'attendre après sa mort. C'est toute la première moitié du IIIe siècle que nous allons voir se dérouler autour de cette grande figure qui s'en détache avec tant d'éclat et d'expression. Déjà vous aurez pu vous convaincre que s'il y a peu de sujets plus attrayants par eux-mêmes, il n'en est peut-être pas qui présente plus de difficultés. Lorsqu'un homme a été si diversement jugé par ses contemporains et par la postérité, l'examen de ses œuvres exige un redoublement d'efforts. Il n'y a que les grandes causes qui aient le privilège de passionner les bons esprits : et les questions difficiles ou obscures sont les seules qui puissent les diviser. C'est pourquoi je me permets de compter plus que jamais sur cette attention sympathique à laquelle vous avez bien voulu m'habituer, et qui m'a soutenu jusqu'ici dans l'accomplissement de ma tâche.

DEUXIÈME LEÇON

Premières années d'Origène. — Une éducation chrétienne au IIe siècle — Origène étudie les lettres profanes et la science sacrée au Didascalée d'Alexandrie, sous la direction de Clément. — Son goût et ses aptitudes pour les diverses branches des connaissances divines et humaines. — Événements qui traversent sa jeunesse. — Origène soutien. de sa mère et de ses six frères, après le martyre de son père Léonidès. — Vive répulsion du jeune homme pour les hérétiques d'Alexandrie. — Origène débute par l'enseignement de la grammaire et des belles-lettres.

Messieurs,

Plus un homme a marqué dans l'histoire, plus l'on aime à se reporter vers les années de sa jeunesse, pour y découvrir le germe ou l'indice de ses destinées futures. Rien n'est intéressant comme de prendre à leur point de départ et de suivre dans les détails de leur vie intime ceux qui ont joué un grand rôle sur la scène du monde. Frappée de ce contraste entre un nom devenu célèbre et une carrière qui se préparait dans l'obscurité, l'imagination se plaît à deviner les grandeurs de l'avenir derrière les moindres événements du passé. On a de la peine à se persuader que tout ne doive pas sortir de l'ordinaire dans les débuts d'une existence qui aura la gloire pour terme. De là ces récits légendaires qui entourent trop souvent le berceau des grands hommes et leurs premiers pas dans la vie. Mais, si l'on dépouille ce sentiment de toute exagération, il est facile de se convaincre que l'historien ne cède pas à une vaine curiosité lorsqu'il remonte aux tâtonnements de l'enfance pour expli-

quer en partie les œuvres de l'âge mur. L'homme de génie, pas plus qu'un autre, ne se forme tout d'un coup : c'est une fleur qui s'épanouit lentement sur sa tige, un rayon de lumière divine qui se dégage peu à peu du sein des ténèbres. Pour un observateur attentif, il y a, dans ce travail précoce d'un esprit qui s'annonce, des tendances à constater, des lueurs à recueillir. Souvent tel trait, qui semblerait devoir passer inaperçu à la première page d'une biographie, devient une sorte de révélation quand on le rapproche de ce qui suit. En tout cas, le milieu où un écrivain s'est développé, le genre d'éducation qu'il a reçu, les auteurs ou les livres qui l'ont attiré de bonne heure, les études vers lesquelles il s'est porté de préférence, font pressentir jusqu'à un certain point la marche qu'il adoptera, et servent à rendre compte de son activité ultérieure. Ce sont là autant de détails que l'on ne saurait négliger lorsqu'on veut pénétrer le secret d'une vie, et demander aux faits la lumière qu'ils peuvent jeter sur les doctrines.

Si les réflexions que je viens d'émettre ont quelque justesse, elles s'appliquent tout particulièrement au personnage dont nous avons entrepris d'étudier les œuvres. La jeunesse d'Origène présage sa vie entière : jamais peut-être le talent et le caractère d'un homme ne se sont manifestés de meilleure heure, ni développés plus rapidement. A chaque pas que nous allons faire dans le récit de ses premières années, nous serons tentés d'anticiper sur la suite, tant cette physionomie se dessine pour ainsi dire à l'instant même avec tous ses traits distinctifs ; de telle sorte que l'un des plus ardents adversaires d'Origène, saint Jérôme, a pu dire de lui, sans trop d'hyperbole : *Magnus vir ab infantia* : il a été grand homme dès l'enfance (1). Ici, Messieurs, nous ne retrouvons pas l'absence de renseignements que nous avons regrettée plus d'une fois pour les écrivains de cet

(1) Ep. LXXXIV, *ad Pammachium*, 8.

âge primitif. Eusèbe a consacré au célèbre catéchiste presque tout le VIe livre de son *Histoire ecclésiastique;* et, si les opinions bien connues de l'évêque de Césarée nous autorisent à nous défier de ses jugements, nous n'avons pas les mêmes raisons pour suspecter la fidélité de sa narration : un petit nombre d'années le séparent de celui dont il retrace la vie, et il écrit dans les contrées mêmes qui ont servi de théâtre à l'activité du grand Alexandrin.

Origène naquit de parents chrétiens, en Égypte, vers l'année 185 après Jésus-Christ. Son père, Léonidès, probablement un rhéteur d'Alexandrie, l'instruisit dès le bas âge dans les sciences élémentaires qui formaient alors la base d'une éducation libérale ; mais, en le faisant passer par tous les exercices de la discipline grecque, il s'appliquait avec un soin particulier à l'initier dans la connaissance des divines lettres. Chaque jour l'enfant était obligé d'apprendre par cœur et de réciter quelque passage de l'Écriture sainte. Son esprit vif et curieux se plaisait singulièrement à ce genre d'étude. Non content du sens propre et obvie que présente la lettre du texte sacré, il en cherchait de plus profonds, trahissant ainsi dès l'origine son penchant à scruter les vérités de la foi. Il accablait son père de questions, lui demandant pour chaque endroit un peu difficile des explications qui ne laissaient pas quelquefois d'embarrasser le précepteur. En apparence et devant l'enfant, Léonidès tâchait de modérer cette ardeur intempestive; il exhortait l'impatient élève à s'en tenir au sens littéral de l'Écriture, sans vouloir résoudre des problèmes qui n'étaient pas de son âge; mais au fond et en lui-même, l'heureux père se réjouissait de voir une intelligence si précoce, et il remerciait Dieu de lui avoir donné un tel fils. Souvent même, dit Eusèbe, pendant que l'enfant dormait, le pieux chrétien s'approchait de lui doucement, et, lui découvrant la poitrine, il la baisait avec respect, comme un sanctuaire où

résidait l'Esprit saint : tant la piété naissante d'Origène ravissait d'admiration ses parents, en même temps que ses rapides progrès dans la science faisaient leur orgueil et leur joie.

Ce tableau si touchant d'une éducation chrétienne au IIe siècle nous montre à quel point l'Évangile avait transformé la vie de famille. Jusqu'à présent, nous n'avons guère eu occasion de constater ce résultat, car la plupart des hommes dont nous avons étudié les œuvres, saint Justin, Tertullien, saint Cyprien, sortaient du paganisme. Loin de puiser au foyer domestique les principes de la foi, ils avaient sucé avec le lait une doctrine toute contraire. La vie d'Origène s'ouvre sous d'autres auspices : nous trouvons là l'enfant chrétien, formé à la vertu et à la piété par les leçons paternelles. Or, Messieurs, ce trait de mœurs mérite notre attention. Vous n'ignorez pas combien l'éducation domestique était négligée dans le monde païen à l'époque où le christianisme vint s'y établir. C'est aux esclaves qu'on renvoyait le soin d'élever les enfants; et cet oubli du plus grave de tous les devoirs doit être rangé parmi les principales causes qui ont amené la décadence romaine. Tacite et Quintilien s'en plaignent amèrement, l'un dans son dialogue *sur les Orateurs celèbres ;* l'autre dans ses *Institutions oratoires* (1). Plutarque n'est pas moins sévère pour ce vice capital de son temps. « La plupart des hommes, dit-il, tombent dans une aberration ridicule : quand ils ont un esclave honnête, ils en font un laboureur, un pilote, un intendant, un commis de marchandise ou de banque; mais s'ils en ont un, ivrogne, gourmand, inutile à tout, c'est à celui-là qu'ils confient leurs enfants (2). » On comprend quelles générations devaient se préparer sous la conduite de tels précepteurs ; avec le christianisme, la société domes-

(1) Tacite, *de claris Oratoribus*, XXVIII, XXIX. — Quintilien, *Inst., Orat.*, 1, 2.

(2) Plutarque, *de Liberis educ.*

tique prend un autre caractère : les relations de ses membres se resserrent et se fortifient par l'unité d'un lien indissoluble; l'enfant devient un dépôt sacré que la Providence confie aux parents, avec mission de l'élever dans la discipline du Seigneur, comme dit saint Paul (1). Entre les devoirs de la paternité ainsi compris et l'habitude païenne de se décharger d'un souci réputé incommode sur une classe d'hommes voués à l'infamie, il y avait tout un abîme ; et rien ne fait mieux ressortir le contraste des deux sociétés. Non, ils ne se trompaient pas, ces grand sartistes du moyen âge, lorsque, voulant saisir l'idée chrétienne dans l'une de ses plus hautes expressions, ils aimaient à multiplier les tableaux de la sainte famille et à représenter l'Enfant-Dieu entre son père nourricier et la Vierge-Mère. Dans ce type auguste, ils personnifiaient la vie de famille, telle que le christianisme l'a constituée, grave et sérieuse, douce et intime ; ils idéalisaient, par cette scène d'intérieur, tout ce que l'Église a fait pour restaurer l'éducation domestique. Or, cette restauration a été l'une des sources les plus fécondes du progrès religieux et moral. C'est grâce à l'active et pieuse sollicitude des Monique et des Léonidès, que nous voyons se produire de si mâles vertus dans les premiers temps de l'Église. Depuis lors, et à travers toute la suite des siècles chrétiens, les mêmes efforts n'ont cessé d'aboutir à des résultats identiques ; et si, de nos jours, le niveau moral a baissé sur quelques points, si les âmes ont perdu de leur dignité et les caractères de leur énergie, c'est parce que l'esprit de famille tend à s'affaiblir, que la vie extérieure a pris un développement excessif, et que l'enfance ne retrouve plus toujours au foyer domestique, dans la personne du père ou de la mère, le premier et le plus sérieux des instituteurs. Les parents d'Origène avaient compris ce devoir si méconnu

(1) *Ép. aux Éphès.*, VI, 4.

autour d'eux dans la société païenne. Aussi Léonidès ne négligeait-il rien pour cultiver l'esprit et le cœur de son fils. Afin de mieux réussir à développer de si heureuses dispositions, il résolut d'appeler à son aide le zèle et les lumières d'autrui. Il y a, Messieurs, trois grands foyers où l'homme doit puiser les éléments de sa vie spirituelle : la famille, l'Église et l'école. Préparé à ses destinées terrestres par la famille, à ses fins surnaturelles et divines par l'Église, il cherche dans l'école le moyen d'atteindre plus sûrement les unes et les autres. C'est dire assez que ce troisième enseignement, pour remplir sa vraie fonction, ne saurait être que la continuation et le développement des deux premiers. En d'autres termes, il faut que l'enfant retrouve dans l'école, sous une forme et avec des applications différentes, les leçons paternelles et la doctrine catholique. Quand ces trois influences se combattent au lieu de s'entr'aider, le désordre se met dans les intelligences, réduites à flotter d'une opinion à l'autre, sans être en état de démêler le vrai d'avec le faux. Il ne peut résulter de cet antagonisme funeste qu'une absence totale de principes, un doute qui paralyse les forces de l'esprit. Heureux les temps et les pays où ces trois forces se rencontrent et s'allient dans l'œuvre collective de l'éducation ; où la famille, l'Église et l'école travaillent de concert à former, par les moyens propres à chacune, l'homme, le chrétien et le citoyen ! Autant que le permettaient les difficultés de sa situation au milieu d'un monde hostile, le christianisme avait réalisé à Alexandrie cette harmonie si désirable. Le Didascalée était là, offrant aux jeunes chrétiens un enseignement qui embrassait à la fois les lettres humaines et la science sacrée. Origène se plongea dans ces études avec d'autant plus d'ardeur que l'école était dirigée par un maître dont la vaste érudition s'embellissait du charme de l'éloquence (1). L'influence de Clément sur son nouveau

(1) Eusèbe, H. E., VI, 6.

disciple devint prépondérante ; il suffit de rapprocher les ouvrages de l'un et de l'autre pour constater une action si décisive. Longtemps après cette époque, l'un des condisciples d'Origène, Alexandre, devenu évêque de Jérusalem, écrivait à son ami pour lui rappeler ce qu'ils devaient tous deux à leur maître commun : « Nous reconnaissons pour nos pères ces pieux personnages qui nous ont précédés et que nous suivrons bientôt, je veux dire le bienheureux Pantène et saint Clément mon maître, qui m'a été d'un si grand secours ; c'est par eux que je t'ai connu, toi qui es à la fois mon seigneur et mon frère (1). » Si vous n'avez pas oublié quelle haute estime Clément d'Alexandrie professait pour la science, il ne vous sera pas difficile de comprendre que le chef du Didascalée ait dû cultiver avec amour les talents d'un élève qui promettait à l'Église un si vaillant défenseur.

Du reste, Messieurs, ce goût vif pour la science tant profane que sacrée n'était pas un fait rare à l'époque d'Origène ; on l'observe assez généralement sur divers points du monde chrétien. Partout les écoles s'organisent ou se développent, en même temps qu'il règne une grande activité dans les différentes branches de la théologie. Bref, par ses institutions comme par ses écrits, le IIIe siècle résume les travaux littéraires des deux premiers, et prépare ceux du IVe, qu'on n'a pas appelé sans raison l'âge d'or de l'éloquence chrétienne. Sous ce rapport, le mouvement des sectes gnostiques n'avait pas laissé de produire quelque bon résultat : leur mot d'ordre, c'était la science. Qu'elles aient caché sous ce nom des rêveries d'ordinaire peu scientifiques, cela est incontestable ; mais enfin leurs recherches, leurs spéculations devenaient un stimulant pour ceux qui avaient mission de les combattre. C'est ainsi, Messieurs, pour me servir d'un

(1) Lettre de saint Alexandre à Origène, citée par Eusèbe, H. E., VI, 14.

exemple plus récent, que les témérités de l'exégèse rationaliste ont puissamment contribué à réveiller parmi nous le goût des études bibliques. L'erreur perdrait toute raison d'être dans le plan de la Providence, si elle ne profitait par quelque endroit à la vérité. J'en dirai autant du néoplatonisme, dont le IIIe siècle va devenir la période la plus florissante, et qu'on peut nommer à bon droit une gnose païenne. Là aussi, dans l'école d'Ammonius Saccas et de Plotin, on aspire à la science absolue avec un enthousiasme que la philosophie grecque n'avait plus connu depuis longtemps. On conçoit dès lors que le Didascalée, placé entre deux camps ennemis, se soit trouvé dans l'heureuse nécessité de combattre ses adversaires par les armes de la science et de l'érudition. Les conditions de la lutte à l'époque d'Origène entretenaient cette soif de l'étude qu'on remarque dans les écoles du IIIe siècle. Sans doute, ce n'est point à l'aide de ces ressources humaines que le christianisme s'était établi dans le monde : ses premiers prédicateurs n'appartenaient pas à la classe des lettrés. Mieux que personne, Origène rendra compte de ce fait, dans son *Traité contre Celse*, en expliquant le mot de saint Paul : *Non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis* (1). Il montrera que cette « manifestation de la puissance divine » agissant par elle seule, et sans le secours des moyens humains, devait servir à prouver que la religion chrétienne est l'œuvre de Dieu, et non celle des hommes. Mais une fois cette démonstration faite, il fallait que la nature humaine concourût à l'opération divine, en mettant au service de la foi toutes les forces de l'intelligence et de la volonté. Voilà pourquoi saint Paul avait rangé parmi les *charismata*, ou dons de l'Esprit saint, « la parole de la sagesse et la parole de la science (2). » L'Église ne s'éloi-

(1) Ire *aux Corinth.*, II, 4. — Origène, *contre Celse*, l. I, 38, 62 ; l. III, 39.
(2) Ire *aux Corinth.*, XII, 8.

gnait donc pas de l'esprit de son institution ; elle remplissait fidèlement le programme tracé par l'apôtre, en cherchant dans la science une auxiliaire de la foi. Son zèle pour la diffusion des lumières ne s'est pas démenti un moment dans la suite des siècles ; et ceux qui l'accusent d'être hostile au progrès des sciences, oublient qu'on ne signalerait pas dans l'histoire, depuis le Didascalée d'Alexandrie jusqu'aux universités dont l'Europe est pleine, une seule institution scientifique ou littéraire qui ne lui ait dû son origine, ou dont elle n'ait fourni le modèle et favorisé les développements.

Nous venons de voir poindre dans les premières études d'Origène son goût pour la science, son esprit vif et scrutateur. Le caractère de cet homme célèbre va se dessiner devant nous dans les événements qui traversèrent sa jeunesse. Je disais tout à l'heure que la démonstration du christianisme par les effets miraculeux de la puissance divine devait jeter sur le berceau de l'Église une lumière dont la raison humaine ne pût méconnaître l'évidente clarté. Cette preuve manifeste d'une intervention surnaturelle se prolongeait, au IIIe siècle, dans le plus grand fait moral de l'époque, le martyre. La persécution de Septime Sévère allait ajouter une nouvelle page à cette histoire sanglante où la force divine éclate à travers la faiblesse de l'homme. Lætus était alors gouverneur de l'Égypte. Pour exécuter l'édit impérial dans toute sa rigueur, il ne se contentait pas de sévir contre les fidèles d'Alexandrie; mais il envoyait des émissaires sur divers points de l'Égypte et de la Thébaïde, avec ordre d'arrêter les principaux d'entre les chrétiens, et de les conduire dans la capitale. Là, on n'épargnait aucune torture à ces généreux confesseurs de la foi, et la peine capitale venait d'ordinaire couronner leurs souffrances. A la vue d'un tel courage, le jeune Origène se sentit enflammé du désir de l'imiter. N'écoutant que l'ardeur de son zèle, il

s'exposait à toute sorte de périls pour trouver une occasion de professer hautement sa croyance. Peu s'en fallut qu'il n'allât s'offrir de lui-même aux persécuteurs ; mais les larmes et les supplications de sa mère parvinrent à l'arrêter. Sur ces entrefaites, le chef de la famille avait été signalé au gouverneur et jeté dans les fers. Alors l'enfant ne se contint plus : il demandait avec instance qu'on lui permît de partager le sort de son père. La pieuse mère lui représentait en vain que Dieu n'exigeait pas de lui un tel sacrifice ; qu'il devait se conserver pour elle et pour ses frères moins âgés que lui ; enfin, se voyant à bout de prières, elle se vit obligée de lui cacher ses vêtements, pour l'empêcher de sortir. Le jeune homme se résigna ; mais voulant du moins faire tout ce qui était en son pouvoir, il écrivit une lettre à son père pour l'exhorter au martyre. Dans la crainte que la pensée de laisser après lui sept orphelins sans ressources ne pût ébranler la constance de Léonidès, il disait entre autres choses : « Prenez garde, mon père, et n'allez pas, à cause de nous, changer de résolution (1). » Trait sublime de générosité et de délicatesse ! Voilà bien l'homme qui plus tard écrira de si belles pages sur les mérites et les gloires du martyre. On comprend l'enthousiasme avec lequel il célébrera le triomphe de la grâce sur la nature dans la mère des Machabées exhortant ses fils à mourir pour la foi de leurs pères : dans cette femme, dira-t-il, la rosée de la piété et le souffle de la sainteté ne permettaient pas à la flamme de l'amour maternel d'étouffer l'amour de Dieu (2). Il n'aura qu'à recueillir les souvenirs du jeune âge, lorsque, trente ans après, s'adressant à un père que le martyre allait séparer de ses fils, il lui dira pour le consoler :

« Souviens-toi du prophète priant en esprit pour les fils des martyrs, et recommandant au Seigneur ces enfants que

(1) Eusèbe, H. E., VI, 2.
(2) *Exh. ad martyr.*, XXVII.

leurs pères délaissent par amour pour Dieu : Seigneur, prenez sous votre protection les fils de ceux qui ont été mis à mort. Sachez-le bien, les enfants selon la chair ne sont pas pour cela enfants de Dieu. Il a été dit autrefois aux rejetons d'Abraham : Je sais que vous êtes la semence d'Abrabam ; et encore : Si vous étiez les fils d'Abraham, vous feriez les œuvres de votre père. Ainsi sera-t-il dit à tes enfants : Je sais que vous êtes la semence d'Ambroise : si donc vous êtes les fils d'Ambroise, accomplissez les œuvres de votre père. Ils les accompliront sans doute, car tu leur profiteras plus après une telle mort que si tu étais resté avec eux. Alors seulement tu sauras bien comment il faut les aimer ; tu prieras pour eux avec plus de discernement, sachant qu'ils ne sont pas seulement ta semence, mais encore tes enfants selon l'esprit. Pour toi, aie toujours ces paroles à la bouche : Quiconque aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi ; et encore : Qui trouve son âme la perdra et qui perd son âme pour l'amour de moi, la trouvera (1). »

Rien n'est plus intéressant, Messieurs, que d'étudier la vie intime des familles chrétiennes pendant cet âge héroïque de la religion, lorsqu'on veut se rendre compte du caractère des hommes et de la marche des événements. Ces scènes d'intérieur éclairent merveilleusement le grand drame qui se jouait alors sur la surface du monde entier. Comment des fils qui voyaient leurs pères aller au martyre et endurer les plus cruels tourments pour la cause de la foi, n'auraient-ils pas puisé dans de tels exemples l'abnégation et la force d'âme que nous remarquons chez les premiers chrétiens ? Ces impressions, reçues dès le jeune âge, les suivaient tout le long de la vie ; et la persécution, sous quelque forme qu'elle se présentât, n'avait plus rien qui pût surprendre

(1) *Exh. ad martyr.*, XXXVIII.

des âmes préparées à la lutte par de si fortes leçons. On l'a dit bien souvent : il n'est pas pour l'homme de meilleure école que celle de l'adversité. Origène connut de bonne heure ces épreuves de la vie qui servent si puissamment à exciter l'intelligence et à fortifier la volonté. Par un raffinement de barbarie, le despotisme impérial ne se contentait pas de frapper les martyrs ; il les poursuivait jusque dans leurs familles par la confiscation de leurs biens. Lors donc que Léonidès eut eu la tête tranchée pour récompense de sa fidélité au Christ et à l'Évangile, sa veuve et ses enfants se virent réduits à la dernière indigence. Le jeune Origène se trouva seul avec sa mère et ses six frères encore en bas âge, sans abri ni ressources. Mais Dieu vint en aide à la famille du martyr : une dame très riche d'Alexandrie la recueillit dans sa maison, et cette généreuse hospitalité la sauva du besoin. Ici vient se placer un épisode que nous ne saurions passer sous silence, parce qu'il jette un nouveau jour sur le caractère et les dispositions d'Origène. Or j'aime à recueillir ces premiers traits de sa jeunesse comme autant de lueurs qui s'échappent du passé pour éclairer l'avenir.

En décrivant les origines du Didascalée, nous avons dit que la capitale de l'Égypte présentait au IIe siècle un aspect fort étrange. C'était, si vous me permettez ce mot, un vrai bazar de doctrines où tous les produits de l'esprit humain venaient s'étaler en face du christianisme. Religions païennes, écoles de philosophie, sectes gnostiques, les associations et les systèmes les plus contraires alimentaient le commerce d'idées auquel Alexandrie servait d'entrepôt. Or ce rapprochement aboutissait quelquefois à de singuliers mélanges : le gnosticisme en est la meilleure preuve, car ce qui le constitue au fond, c'est un amalgame d'idées chrétiennes et d'éléments empruntés aux religions polythéistes. Sans se laisser entraîner à des alliances aussi bizarres, bon nombre de fidèles se montraient trop faciles dans leurs rap-

ports avec les héritiques. Il n'est pas rare qu'à force de vivre et de converser avec des personnes qui ne partagent pas la même croyance, on finisse par leur emprunter quelqu'une de leurs opinions ; ou du moins les convictions risquent beaucoup de s'amollir à ce contact trop prolongé. L'épisode que je vais rapporter, d'après Eusèbe, nous offre un exemple curieux de cette tolérance poussée à l'extrême, et peut nous donner une idée du syncrétisme que plusieurs pratiquaient à Alexandrie. La riche matrone qui avait recueilli Origène dans sa maison appartenait sans doute à la religion catholique, puisqu'elle témoignait tant de sympathie à la famille d'un martyr ; mais, comme il arrive trop souvent, elle ne joignait pas aux inspirations d'un cœur charitable les lumières d'une foi bien éclairée. Ainsi, tout en donnant asile à la veuve et aux enfants de Léonidès, elle ne laissait pas de garder auprès d'elle un certain Paul, originaire d'Antioche, qu'elle traitait comme son fils adoptif, et qui était l'un des plus ardents soutiens de l'hérésie dans la capitale de l'Égypte. Cet homme avait la parole facile et entraînante : c'en était assez pour attirer journellement autour de lui quantité d'hérétiques et même un certain nombre d'auditeurs professant la foi orthodoxe. Dans cette circonstance délicate, Origène, alors âgé de dix-sept ans, montra combien il avait profité des leçons paternelles et de l'enseignement du Didascalée. Obligé de se rencontrer avec Paul par les nécessités de sa position, il ne se refusait à aucune des relations de la vie civile ; mais rien ne put déterminer le jeune homme à communiquer avec le gnostique dans la prière, ni à prendre part aux réunions que tenait ce dernier. Les canons de l'Église étaient sa ligne de conduite ; et, comme il le dit quelque part, il avait en horreur les doctrines des sectaires (1).

(1) Eusèbe, H. E., VI, 2.

Eusèbe a raison de relever dans la jeunesse d'Origène ce trait resté caractéristique pour toute sa vie. L'hérésie ne cessera de lui inspirer ces haines vigoureuses qui s'adressent à l'erreur et non aux personnes. La philosophie païenne pourra le trouver indulgent, peut-être même trop, parce qu'il verra une circonstance atténuante dans l'absence des lumières de la révélation ; mais la révolte d'un chrétien contre l'autorité du Christ et de l'Église dépositaire de la parole divine, lui paraîtra toujours un acte des plus coupables. De nos jours, où l'indifférence en matière de religion se cache si souvent sous le nom équivoque de tolérance, cette vive répulsion d'Origène pour l'hérésie semblera sans doute excessive à quelques-uns ; pour ma part, j'aime dans ce jeune homme la franchise et la droiture qui le portent à repousser toute transaction sur des matières qui n'en admettent aucune. Car enfin, Messieurs, ne nous payons pas de mots : il n'y a pas de conciliation possible entre la vérité et l'erreur, entre le bien et le mal. Ce qui est possible, ce qu'il faut tâcher d'obtenir, c'est la conversion de ceux qui se trouvent dans l'erreur, et le retour au bien de ceux qui font le mal : alors la conciliation est assurée; jusque-là, tout rapprochement reste une paix mal assise et boiteuse. Comment voulez-vous que le protestant qui nie le dogme de la présence réelle tombe d'accord avec le catholique qui l'affirme ? Je ne vois qu'un moyen de les concilier, c'est que l'un cède à l'autre, vaincu par la force du raisonnement et par la grâce de Dieu. Il y a d'excellentes gens qui, dans leur ardeur à vouloir tout concilier, diraient volontiers aux catholiques : retranchez l'un ou l'autre feuillet du concile de Trente ; et aux protestants : ajoutez quelques articles à la confession d'Augsbourg ; puis, cousez le tout ensemble, et l'accord sera fait. Les questions de foi ne se résolvent point de cette manière, par voie de compromis et de concession réciproque ; le terrain des doctrines n'est pas un

marché où l'on échange une parcelle de vérité contre une parcelle d'erreur. Il faut accepter la révélation chrétienne dans sa totalité ; et l'Église n'a pas le droit de sacrifier un iota de son enseignement. Sa mission est d'affirmer la vérité jusqu'au bout et de combattre sans relâche tout ce qui lui est contraire. Ah ! sans doute, lorsqu'il s'agit, non plus de l'erreur elle-même, mais de ceux qui ont le malheur de s'y trouver engagés, la charité chrétienne commande tous les ménagements qui peuvent rapprocher les esprits et gagner les cœurs. C'est une question de procédés où l'on ne saurait apporter assez de prudence ni de délicatesse, car nous avons le devoir de supposer la bonne foi chez tous ceux dont la mauvaise foi ne nous est pas démontrée. Mais, je le répète, entre l'erreur et la vérité, il n'y a pas d'accommodement possible ; c'est une lutte inévitable qui ne peut se terminer que par le triomphe de l'une ou de l'autre : toute tentative pour concilier entre elles ces choses inconciliables est une pure illusion ; vous les rapprocheriez un instant par un artifice quelconque, que le désaccord éclaterait bientôt plus fort qu'auparavant, car il est dans leur nature de se combattre et non de s'allier. C'est pourquoi, de toutes les positions que la doctrine révélée puisse prendre en face des contradictions humaines, la plus franche est la meilleure ; et l'on ne saurait rendre de plus bel hommage à la vérité que de repousser tout ce qui n'est pas elle, pour la conserver pure et sans faux alliage, telle qu'elle est descendue du ciel : car la vérité est une émanation de Dieu ; je ne dis pas assez, c'est Dieu lui-même.

Origène s'inspirait de ce principe, lorsqu'il refusait de communiquer dans la prière avec ceux qui ne partageaient pas sa foi, et qu'il détestait ces mélanges de doctrines auxquels les sectes gnostiques avaient accoutumé la ville d'Alexandrie. S'il avait montré une égale vigilance à se prémunir contre les erreurs de Platon et de Philon, il se serait

épargné les accusations dont on devait plus tard charger sa mémoire. Mais il n'est pas encore temps d'aborder cette face de notre sujet. Après avoir profité pendant quelques semaines de l'hospitalité qui lui avait été offerte à la mort de son père, le fils de Léonidès se crut en état de pouvoir se suffire à lui-même. On conçoit du reste que son séjour dans une maison devenue l'un des foyers de l'hérésie ne dut pas lui être fort agréable. Grâce à l'instruction qu'il avait reçue de son père, et au soin avec lequel il s'était appliqué à l'étude des lettres humaines, il trouva dans son travail le moyen de se passer d'une assistance étrangère. Il se mit donc, continue Eusèbe, à professer la grammaire, ce qui lui fournit abondamment de quoi s'entretenir suivant les besoins de son âge (1). Sous le nom de grammaire, on comprenait alors, outre l'étude des éléments de la langue, celle des chefs-d'œuvre de l'antiquité, ou la littérature. Alexandrie était le siège principal de ce genre d'érudition, et peu de temps avant Origène, des grammairiens fort instruits y avaient enseigné avec succès. Il suffit de citer Apollonius Dyscole, dont le traité *de la Syntaxe* est arrivé jusqu'à nous ; Hérodien, que nous connaissons par son opuscule sur les *Monosyllabes* et par quelques fragments de sa *Prosodie universelle*, de ses *Recherches sur les verbes indéclinables*, etc. ; Héphaestion, dont le *Manuel de métrique* est encore très estimé. On peut juger par ces divers écrits de l'état des sciences philologiques dans la capitale de l'Égypte, à l'époque où Origène y professait la grammaire. Eu égard à son âge peu avancé, il serait assez naturel de penser que sa tâche se bornait à enseigner les rudiments de la langue grecque, en d'autres termes, qu'il était un Γραμματιστὴς et non pas un Γραμματικὸς, suivant la signification bien différente qu'on attachait alors à ces deux mots. Mais,

(1) Eusèbe, H. E., , 2.

d'après le témoignage d'Eusèbe, il renonça plus tard à cette profession, la regardant comme « contraire aux sciences sacrées (1) » ; ce qui ne peut s'entendre d'une simple explication des règles du langage, auxquelles la foi n'est point intéressée. Il faut donc admettre qu'en débutant à Alexandrie par l'enseignement de la grammaire, Origène interprétait dans ses leçons les chefs-d'œuvre de la littérature païenne. Bien que s'appliquant à un objet tout profane, ce métier de scoliaste ou de commentateur ne dut pas lui être inutile pour les travaux philologiques qu'il allait entreprendre dans la suite sur un autre terrain, celui de l'Écriture sainte.

Ce n'est pas toutefois parmi les grammairiens d'Alexandrie qu'Origène était appelé à marquer sa place. La Providence lui réservait un rôle plus élevé. Au milieu du désordre que la persécution de Septime Sévère jetait dans la métropole de l'Égypte, le Didascalée s'était vu privé de son chef. Désigné à la fureur des païens par la célébrité de son nom, Clément avait pris le chemin de la Palestine et de la Syrie, où son éloquente parole allait fortifier les chrétiens de Jérusalem et d'Antioche (2). La chaire des catéchèses restait donc vacante, et il devenait urgent de la remplir; car, chose merveilleuse, la persécution, loin de ralentir le mouvement qui portait les païens vers l'Évangile, ne faisait que l'accélérer. A défaut du maître, parti pour l'exil, on accourait de toutes parts vers Origène qui, au milieu de ses arides leçons de grammaire, laissait échapper sans doute quelques étincelles du feu sacré dont l'Esprit de Dieu embrasait son cœur. Voyant la haute estime qu'on professait pour le jeune homme malgré ses dix-huit ans, Démétrius, évêque d'Alexandrie, n'hésita pas à lui confier la direction

(1) Eusèbe, H. E., VI 3.
(2) *Ibid.* VI, 11.

de l'école des catéchumènes. C'est de là que datent, avec sa vie publique, ses premiers pas dans la carrière de l'éloquence sacrée. Nous allons le suivre dans la chaire des Pantène et des Clément, pour déterminer la méthode, la forme et le caractère de son enseignement oral.

TROISIÈME LEÇON

Démétrius, évêque d'Alexandrie, confie à Origène la direction du Didascalée. — Conduite du jeune catéchiste pendant la persécution de Sévère; sa générosité envers les confesseurs de la foi. — Plan, méthode et forme de l'enseignement d'Origène dans la chaire des catéchèses. — Son programme d'études, tel qu'il est tracé dans sa *Lettre à Grégoire le Thaumaturge* et dans le *Discours d'actions de grâces* de son disciple. — La grammaire, la rhétorique et la dialectique, d'une part ; les sciences naturelles et exactes, de l'autre, tel est le cercle d'études préparatoires qu'Origène fait parcourir à ses élèves avant de les initier à la philosophie, couronnement des arts libéraux.

Messieurs,

Les premières années d'Origène nous l'ont montré tel qu'il apparaîtra toute sa vie, dévoré par la passion de l'étude, et joignant à l'esprit de sacrifice un zèle jaloux pour l'intégrité de la foi. En recueillant divers traits de son adolescence, nous avons esquissé d'avance la suite de sa carrière. Dans l'ardent adversaire des hérésies du IIIe siècle, nous retrouverons le jeune homme que ni les séductions de la parole, ni même le sentiment de la reconnaissance n'avaient pu déterminer à entrer en communion avec des sectaires. Un demi-siècle d'enseignement et de prédication, couronné par une éclatante confession de la foi, nous semblera le développement naturel d'une vie qui s'ouvre en quelque sorte par la soif du martyre ; et les immenses travaux d'Origène sur l'Écriture sainte nous causeront moins d'étonnement, lorsque nous nous rappellerons que, déjà sur les genoux de son père, il cherchait à pénétrer le sens

du texte sacré avec une persévérance supérieure à son âge. C'est ainsi que, dans le règne de la nature, on rencontre des fleurs qui, à peine écloses, annoncent par leur éclat naissant tout le charme de leur beauté future.

Nous nous étions arrêtés la dernière fois à l'année 203, où, par suite du départ de Clément, Démétrius, évêque d'Alexandrie, avait confié à Origène la direction du Didascalée. Le temps n'était guère favorable aux études. En succédant à Lætus dans le gouvernement de l'Égypte, Aquila n'avait fait que continuer le système de persécution adopté par son prédécesseur. Dans une pareille situation, il s'agissait moins de former des savants que de préparer des confesseurs de la foi. Le fils du martyr Léonidès comprit bien vite toute l'étendue de sa tâche. Non content d'instruire les catéchumènes dans la doctrine catholique, il leur inspirait le courage de la professer au péril de leur vie. Grâce à l'ardeur que le maître savait communiquer aux disciples, le Didascalée devint une véritable école de martyrs. Parmi les auditeurs d'Origène, qui puisèrent dans ses leçons la force de surmonter les tourments, Eusèbe cite Plutarque, Héraclide, Héron, les deux Sérénus, Basilide, et une jeune fille nommée Héraïs (1). Mais le zélé catéchiste ne se bornait pas à exercer au combat ces généreux athlètes ; il profitait des loisirs que lui laissait son enseignement pour joindre l'action à la parole. Il visitait les martyrs dans leurs prisons et les accompagnait devant le tribunal des persécuteurs. La sentence une fois rendue, il les suivait jusqu'au lieu du supplice, approchant d'eux sans crainte et leur donnant le baiser de paix, au risque de se faire lapider par la foule des assistants. Mais il échappait toujours comme par miracle. Un jour les païens, irrités du grand nombre de conversions qu'il opérait dans leurs rangs, entourèrent de

(1) Eusèbe, H. E., VI, 4, 5.

L'S SEMINARY LIBRARY

soldats la maison où il demeurait. Malgré ces précautions, Origène parvint à s'évader, on ne sait par quel moyen. A partir de ce jour, il se vit obligé d'errer d'un lieu à l'autre, changeant de demeure à chaque instant, pour tromper la vigilance de ses ennemis. Bientôt, dit Eusèbe, la ville d'Alexandrie ne suffit plus à le cacher. Découvert dans sa retraite, il fut arrêté et conduit sur les degrés du temple de Sérapis. Là, les infidèles lui rasèrent la tête comme à un prêtre des idoles, et, lui mettant à la main des branches de palmier, ils lui enjoignirent de les distribuer aux sacrificateurs. Origène les prit, et, élevant la voix, il dit aux prêtres qui montaient les degrés du temple : « Venez, recevez ces palmes, non comme celles d'un temple consacré aux idoles, mais comme celles de Jésus-Christ (1). » On conçoit à peine qu'une telle audace ne lui ait pas coûté la vie ; mais il n'est pas rare qu'un acte de courage éclatant impose le respect à une multitude irritée. Peut-être aussi ses leçons de grammaire et de littérature lui avaient-elles valu dès lors, parmi les païens eux-mêmes, quelque sympathie secrète qui, à défaut d'autres motifs restés inconnus, expliquerait pourquoi l'on ne se porta pas contre lui aux dernières extrémités.

Quoi qu'il en soit, la conduite d'Origène pendant la persécution de Sévère et sa générosité envers les confesseurs de la foi rendirent son nom célèbre parmi les fidèles d'Alexandrie et de toute l'Égypte. Désormais, l'estime générale lui était acquise, et sa renommée allait grandir avec son influence. Lorsque des temps plus calmes permirent aux chrétiens de respirer, il n'eut pas de peine à réorganiser l'enseignement du Didascalée, qui n'avait pu que souffrir d'une si rude épreuve. Nous allons le suivre dans cette chaire des catéchèses qu'il occupera, non sans quelque interrup-

(1) S. Épiphane, *Hæres.*, LXIV, c. 1.

tion, pendant près de trente années. Quel plan d'études s'était-il tracé pour l'instruction de ses disciples ? Par quelle méthode conduisait-il leur esprit des degrés inférieurs au sommet de la connaissance ? A quoi faut-il attribuer cette action puissante qu'il exerçait sur la jeunesse groupée autour de lui ? Telles sont les questions que nous devrons résoudre avant de chercher dans ses nombreux écrits le vrai sens de ses doctrines.

Il entrait dans la mission du christianisme d'étendre son influence régénératrice à toutes les branches de l'activité humaine. Rien ne devait échapper à cette restauration universelle. A mesure que les événements permettront à l'Église d'appliquer autour d'elle les principes de l'Évangile, nous la verrons accomplir une révolution morale dans n'importe quel ordre de choses. Elle transformera successivement, par la seule vertu de ses doctrines et de ses institutions, tout ce qu'elle trouvera devant elle : l'individu, en subordonnant la chair à l'esprit, et la raison à la foi ; la famille, en resserrant le mariage dans l'unité d'un lien perpétuel, en ramenant la pureté des mœurs au foyer domestique avec la dignité de l'épouse et de la mère ; l'État, en faisant du pouvoir un service public, et de la soumission un devoir de conscience ; le droit, en assignant à la personne humaine sa vraie valeur, et en tempérant la justice elle-même par la charité ; l'art, en plaçant l'idéal du beau au-dessus des formes matérielles, dans les splendeur de l'âme rayonnant à travers le corps ; l'éloquence et la littérature, en les mettant au service du vrai et du bien. Non, l'on ne saurait avoir assez d'admiration pour cette œuvre de rénovation générale et de perfectionnement, œuvre sans cesse entravée par les passions humaines, mais que l'Église n'en poursuit pas moins depuis dix-huit siècles avec une persévérance infatigable. Ainsi, pour nous en tenir à ce qui rentre plus directement dans notre sujet, à l'organisation

des sciences, il est indubitable qu'elle émane des premières écoles chrétiennes. Nous ne prétendons pas dire par là que l'Eglise ait créé les sciences humaines, résultat naturel de l'application de nos facultés aux divers objets de la connaissance; mais avec cette intelligence supérieure du principe et de la fin des choses, qu'elle seule possède ici-bas, elle a vu dans les sciences autant de sphères destinées à se mouvoir autour d'un centre commun. C'est l'Église qui, ramenant à l'unité ces rayons multiples, émanés du même Verbe divin, a constitué, sous le nom d'université, l'enseignement des sciences rattachées l'une à l'autre, réunies en faisceau, et tendant au même but, qui est la glorification de Dieu dans ses œuvres et l'accomplissement des destinées humaines. Voilà l'idée qui lui appartient en propre, le plan dont elle peut revendiquer l'honneur : conception grandiose, s'il en fut jamais, et dont le triomphe est l'un des faits les plus importants de l'histoire.

Sans doute, Messieurs, avant de parvenir à organiser ces grandes écoles qui, sous le nom d'universités, devaient embrasser un jour tout l'ensemble des connaissances divines et humaines dans une harmonie féconde, l'Église allait rencontrer plus d'un obstacle et subir bien des vicissitudes. Il en est à cet égard comme de l'État chrétien, dont elle ne pouvait réaliser la notion complète, avant que la Providence eût fait paraître sur la scène historique des races neuves, plus accessibles au travail de l'apostolat. Tandis que l'empire romain s'était montré rebelle à toute transformation de ce genre, l'invasion des barbares, en renouvelant la face de l'Occident, permettra l'application du principe évangélique à l'ordre social. Il ne faut pas oublier que, dans le plan divin, l'action du christianisme se combine avec le jeu de la liberté humaine: mêlée au mouvement de l'histoire, comme l'âme à la vie du corps, l'Église subit l'influence de ces causes extérieures, qui peuvent tour à tour ralentir ou accé-

lérer sa marche. Mais ce que j'aime à vous faire remarquer, c'est que le germe de toutes ces applications futures existait dès l'origine, n'attendant pour se développer que des circonstances favorables, un milieu plus propice à son épanouissement. Ainsi, le Didascalée d'Alexandrie doit être envisagé comme une véritable ébauche des universités du XIIIe siècle : l'idée est la même de part et d'autre ; il n'y a de différence que dans les proportions. Quel était, en effet, le programme d'études suivi par Pantène et par Clément ? Reliant entre eux l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, les deux prédécesseurs d'Origène avaient groupé les arts libéraux autour de la philosophie et donné la philosophie elle-même pour introduction à la théologie. Les « études encycliques, » τά ἐγκύκλια, pour parler le langage de leurs temps, c'est-à-dire les arts, les lettres et les sciences, formaient à leurs yeux comme les propylées d'un temple auquel la philosophie sert de base, et qui trouve dans la théologie son sommet et son couronnement. C'est avec cette largeur d'esprit qu'ils envisageaient les différentes branches de la connaissance, n'en excluant aucune de leur enseignement, mais les rattachant toutes à un seul et même tronc. Il y a tel endroit des *Stromates* que l'on prendrait facilement pour un passage de l'opuscule de saint Bonaventure *sur le Rapport des arts libéraux à la théologie :* tant est grande l'analogie que je signalais tout à l'heure entre la méthode des chefs du Didascalée et le plan adopté dans les universités du XIIIe siècle (1). Origène ne pouvait manquer d'entrer dans la voie que ses maîtres lui avaient ouverte ; et c'est ici que leur influence va nous paraître fort sensible. Voyons d'abord comment Eusèbe décrit la marche que le successeur de Clément suivait dans ses leçons :

« Outre la science des choses divines, dit l'évêque de

(1) S. Bonaventure, *Reductio artium liberalium ad theologiam*. Voyez Clément d'Alexandrie, leçon XIVe, p. 385 et ss.

Césarée, Origène enseignait à ses disciples les éléments de la philosophie grecque. Ceux d'entre eux qui lui semblaient heureusement doués, il les initiait aux études philosophiques. Il les exerçait d'abord dans la géométrie, dans l'arithmétique, et dans les autres disciplines préparatoires (1). Puis il passait en revue les différentes écoles de philosophes, commentant et discutant leurs œuvres de vive voix et par écrit : ce qui lui valut parmi les Gentils eux-mêmes la réputation d'un grand philosophe. Quant à ceux qui annonçaient moins de dispositions, il ne laissait pas de les exhorter à l'étude des arts libéraux (2), affirmant qu'ils en retireraient un grand profit pour l'intelligence des divines Écritures. Aussi avait-il jugé nécessaire pour lui-même de s'appliquer aux sciences naturelles et philosophiques (3). »

Ces données, fort exactes, restent néanmoins un peu vagues, et ne nous permettraient guère d'apprécier la méthode du célèbre catéchiste, si nous ne possédions deux écrits qui aident à la préciser davantage. C'est d'abord une lettre d'Origène, à son disciple Grégoire, qui, élevé plus tard sur le siège de Néocésarée, devait recevoir le surnom de thaumaturge. A cette pièce vient se joindre le discours d'actions de grâces que Grégoire prononça en présence de son maître, avant de le quitter au terme de ses études. Sans vouloir nous étendre en ce moment sur les relations si touchantes qui s'établirent entre ces deux grands hommes à Césarée de Palestine, nous devons nous borner à recueillir les lumières qui peuvent en jaillir sur toute la carrière d'Origène envisagé comme chef d'école ; car rien n'est plus propre à nous faire connaître l'esprit et la forme de son enseignement. Après avoir rappelé à celui qu'il nomme son

(1) Τὰ προπαιδεύματα.
(2) Τὰ ἐγκύκλια γραμματα.
(3) Eusèbe, H. E., vi, 18.

fils, combien un naturel heureux se développe par l'exercice des facultés de l'âme, Origène exprime en ces termes l'idée qu'il se fait d'une éducation vraiment libérale :

« Je voudrais, lui écrivait-il, que le christianisme devînt le terme final de tous les efforts d'un esprit aussi bien doué que le tien. Mais, pour atteindre plus sûrement ce but, je désire en même temps que tu empruntes à la philosophie grecque le cercle entier des sciences préparatoires au christianisme, cherchant ainsi dans la géométrie et dans l'astronomie un secours pour l'interprétation des saintes Écritures. Ce que les philosophes affirment des arts libéraux, nous le disons de la philosophie elle-même. Ils regardent comme autant d'auxiliaires la géométrie, la musique, la grammaire, la rhétorique et l'astronomie ; nous, nous assignons le même rôle à la philosophie par rapport au christianisme (1). »

Comme vous le voyez, Messieurs, Origène ne fait que reproduire en cet endroit l'idée fondamentale de Clément, telle que nous l'avons trouvée dans les *Stromates*. Les autres sciences prêtent leur secours à la philosophie, qui elle-même est une introduction au christianisme. Pour rendre sa pensée sous une forme plus vive, l'éloquent écrivain emploie une comparaison fort ingénieuse, qu'il emprunte au livre de l'Exode. De même, dit-il, que les Hébreux firent servir les dépouilles de l'Égypte au culte du vrai Dieu, ainsi les chrétiens doivent-ils s'approprier l'art et la science des Grecs pour rehausser et embellir la doctrine du Verbe. C'est avec l'or et l'argent de leurs ennemis que les enfants d'Israël fabriquèrent l'arche d'alliance, les chérubins, le propitiatoire, les candélabres, les vases sacrés, la table destinée aux pains de proposition, etc. Il n'est pas jusqu'aux vêtements et aux étoffes précieuses des Égyptiens, dont ils n'aient su tirer parti pour la décoration du sanctuaire : ces tissus

(1) *Lettre d'Origène à Grégoire*, I, édit. Migne, t. XI

brodés devinrent les voiles qui en protégeaient l'entrée. Eh bien, agissons de même à l'égard des Grecs : transportons dans le temple de la sagesse divine ces ornements dont ils ont fait un si mauvais usage ; emparons-nous de cette littérature, qui ne servait le plus souvent qu'à glorifier le vice, de cette dialectique qui s'épuisait dans de vaines disputes ; détournons ces nobles disciplines d'un but purement profane, pour les rendre à leur vraie destination, qui est de contribuer au triomphe de l'œuvre divine. Par là, nous ajusterons à la vérité une parure dont l'erreur aimait à se couvrir, et ce qui était l'instrument du mal deviendra une force pour le bien. Mais, prenons-y garde, en nous enrichissant des dépouilles de la Grèce, laissons-lui ses fausses doctrines, et n'allons pas emporter avec nous quelqu'une de ses erreurs. Jéroboam, lui aussi, descendit en Égypte, mais quel fut le résultat de son séjour ? Il fit alliance avec Pharaon, dont il épousa la belle-sœur. De retour en Israël, il essaya d'y introduire les idoles de l'Égypte, à la place du vrai Dieu. Voilà l'image des hérétiques : à force de converser avec les philosophes grecs, ils ont sacrifié la vraie foi à une alliance profane. Au lieu de chercher leur profit dans ce commerce avec les sages de la gentilité, ils y ont trouvé leur perte, en voulant mêler la doctrine du Verbe à des inventions humaines. La sagesse consiste à emprunter aux Grecs ce qu'ils ont de bon, et à rejeter ce qu'il y a dans leurs systèmes de faux et de mensonger (1).

Nous voyons ici un premier exemple de la souplesse avec laquelle Origène sait accommoder les faits bibliques aux thèses qu'il veut soutenir. Il excelle dans ces rapprochements qui, sans avoir la force d'une preuve, frappent l'attention et facilitent l'intelligence d'une doctrine. Du reste, l'idée qu'il vient de rendre avec tant de finesse et d'esprit,

(1) *Lettre d'Origène à Grégoire*, II.

est très juste. Evidemment, il y avait tout avantage pour l'éloquence chrétienne à suivre la voie qu'Origène lui traçait. Ce n'est pas en se privant des ressources de l'art et des sciences humaines, mais en y cherchant un secours, que les défenseurs de l'Église pouvaient se flatter d'agir puissamment sur ce monde grec si avide de savoir et si accessible aux séductions de la parole. L'esprit humain ne s'était pas agité vainement depuis quarante siècles : malgré de prodigieux égarements, il n'avait pas laissé d'accomplir de grandes choses sur plus d'un point; les arts et les sciences en particulier avaient fait d'incontestables progrès. Le christianisme trouvait devant lui des éléments de bien qu'il n'était pas appelé à détruire, mais à s'assimiler en les transformant. Là est précisément la grandeur du plan divin, dans cette vaste préparation du vieux monde au règne de l'Évangile. Héritière universelle de tout ce que le passé renferme de vrai et de beau, l'Église n'hésitera pas un instant à s'approprier les dépouilles de l'Égypte, comme le disait Origène dans son langage pittoresque, pour les faire servir au triomphe du Verbe incarné. Elle ne rejettera rien de ce qui peut être conservé; elle perfectionnera tout ce qui est susceptible d'amélioration. Cette langue latine, à laquelle le peuple-roi avait imprimé tant d'énergie et de majesté, deviendra sa propre langue. Cet idiome si harmonieux et si flexible, dans lequel Homère et Pindare avaient chanté les divinités de l'Olympe, l'idiome grec prêtera ses formes aux écrivains du Nouveau Testament. Platon avait défendu contre les sophistes et ramené à leur source éternelle les idées du vrai, du beau et du bien; les Pères de l'Église verront dans ce spiritualisme élevé une préface à la dogmatique chrétienne. Aristote s'était livré à une étude approfondie des lois de la pensée et du raisonnement; sa dialectique sévère deviendra une arme puissante pour la défense des doctrines révélées. Ce tact merveilleux de l'Église, profitant des travaux du passé, et ne repoussant

que l'erreur ou le vice, vous le retrouverez dans l'éloquence comme dans la philosophie, dans l'architecture aussi bien que dans l'économie sociale. Ici, c'est l'élite de ses orateurs qui, pour multiplier les triomphes de la parole sainte, cherche un modèle dans les immortelles harangues de Démosthène et de Cicéron ; là, ce sont les premières églises chrétiennes qui se construisent sur le plan de la basilique romaine. Dans un autre ordre de choses, c'est l'empire romain lui-même qui, par sa forte unité et ses divisions administratives, fournit au christianisme un moule préparé d'avance pour la circonscription des diocèses, pour l'organisation territoriale de la société religieuse. Bref, l'Église naissante a su rattacher ses institutions et sa doctrine aux saines traditions de l'humanité, cherchant partout, entre le passé et le présent, un point de soudure, une ligne de jonction. Elle a fait comme le scribe de l'Évangile, dont parlait le Sauveur, comme le père de famille qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes, *nova et vetera* (1) : des choses nouvelles, parce que la religion chrétienne n'est pas le produit d'un travail antérieur; des choses anciennes, parce que, faite pour les hommes, la révélation divine devait prendre des formes humaines, et entrer dans le mouvement de l'histoire, pour couronner les grandeurs du passé en préparant les merveilles de l'avenir.

Origène ne se trompait donc pas sur le plan de la Providence, lorsqu'il voyait dans la culture des arts et des sciences de la Grèce un moyen pour servir plus utilement la cause de l'Évangile. Par là, il nous est déjà facile de juger l'esprit de son enseignement. Former l'intelligence de ses disciples par les études préparatoires dont il vient de parler, les initier à la philosophie après cet exercice préalable pour les diriger ensuite vers la théologie, telle est la méthode indi-

(1) S. Matthieu, XIII, 52.

quée dans la lettre à Grégoire. C'est, en effet, par une lecture attentive des divines Écritures, qu'il exhorte ce dernier à compléter ses connaissances. Mais l'éloquent écrivain ne se borne pas à rappeler quel soin assidu il faut porter dans l'étude des saintes lettres; avec cet esprit de piété que nous verrons reluire dans toutes ses œuvres, il recommande au jeune homme de joindre la prière au travail, pour mieux pénétrer le sens du texte sacré (1) ! Il n'y a, Messieurs, que les esprits faibles qui croient pouvoir se passer du secours de Dieu : plus leur horizon est borné, plus ils se flattent de l'embrasser eux-mêmes. Les intelligences vraiment fortes ne partagent pas cette confiance aveugle dans les lumières de la raison humaine : précisément parce qu'elles voient de plus haut et de plus loin, elles sentent mieux ce qui leur manque, et comprennent davantage la nécessité d'une assistance divine. Ceux qui savent peu ne doutent de rien et se croient aptes à tout. La vraie science, au contraire, a pour compagne l'humilité, parce qu'elle mesure son étendue non à ce qu'elle sait, mais à ce qu'elle ignore. Or, il appartient à Dieu seul de reculer les limites de notre ignorance, en dissipant les ténèbres qui obscurcissent l'entendement humain, pour faire briller aux yeux de l'âme les rayons de la vérité.

Nous venons de lire le programme d'études que le maître traçait au disciple; écoutons à présent le disciple racontant de quelle manière le maître mettait ce plan à exécution. En se complétant l'un par l'autre, ces deux documents nous donneront une idée exacte de la méthode que suivait Origène dans son enseignement. Je le répète, le discours de Grégoire appartient à l'époque où le docteur Alexandrin avait quitté le Dicascalée pour diriger l'école de Césarée en Palestine; mais certains détails que nous allons y trouver

(1) *Lettre d'Origène à Grégoire*, III.

s'appliquent à toute la carrière d'Origène envisagé comme catéchiste. La pièce elle-même est un beau morceau d'éloquence, dans lequel on ne sait ce qu'il faut admirer davantage, de la délicatesse des éloges que le disciple adresse à son maître, ou de l'exquise sensibilité que révèlent ces effusions d'un cœur reconnaissant. On y remarque bien une abondance tout asiatique, un luxe d'images et de comparaisons qui trahit une œuvre de jeunesse ; mais ces descriptions ont tant de fraîcheur, ces compliments sont si spirituels, si gracieux, qu'on oublie facilement les défauts pour ne voir que les qualités. Aussi devrons-nous plus tard revenir sur ce discours, qui n'est pas d'un médiocre intérêt pour la mémoire d'Origène, car il émane d'un des personnages les plus célèbres qui aient marqué dans les premiers siècles de l'Église. Ce que nous y cherchons aujourd'hui, ce sont les procédés qu'employait le successeur des Pantène et des Clément pour agir sur la jeunesse groupée autour de lui. Grégoire raconte d'abord par quelles circonstances providentielles Athénodore, son frère, et lui, tombèrent entre les mains d'Origène. Ils allaient étudier le droit romain à Béryte en Phénicie, quand des événements de famille les détournèrent de leur route, pour les conduire à Césarée. Origène y tenait école. Attirés par sa grande réputation, ils voulurent le voir et l'entendre. Comme ils n'avaient encore qu'une légère teinture du christianisme, l'habile professeur se garda bien de leur exposer tout d'abord les dogmes de la religion révélée. Il commença par leur faire l'éloge de la philosophie, disant qu'il importe avant tout à l'homme de cultiver sa raison pour apprendre à se connaître lui-même, à distinguer les vrais biens qu'il faut chercher, et les maux véritables que l'on doit fuir : sans cette étude de la sagesse, la vie manque de direction ; elle se dissipe dans les choses extérieures, et n'a ni caractère sérieux ni but élevé. D'ailleurs, quoi de plus digne de l'homme, de plus conforme à

sa nature raisonnable, que de donner tous ses soins à la haute partie de lui-même; c'est par là qu'il se distingue des animaux qui marchent à l'aveugle, sans savoir d'où ils viennent ni où ils vont. Ces discours et d'autres semblables produisirent une impression profonde sur l'esprit des deux jeunes gens. Leur intention n'était pas de rester à Césarée : ils comptaient se rendre à Béryte ou retourner dans leur patrie; mais déjà ils n'en avaient plus la force. Nous étions là, dit Grégoire, comme des oiseaux pris dans les filets d'un adroit chasseur. Cet homme nous fascinait par le charme de sa parole; il avait un accent si doux, si persuasif, qu'on ne pouvait lui résister. Sa bonté, son ingénieuse tendresse achevait de gagner les âmes que son éloquence venait de convaincre. Bref, les deux frères dirent adieu à leur famille et à leur patrie, pour passer cinq ans à l'école d'Origène. Le maître se mit à cultiver avec amour ces riches natures; et le tableau de cette haute éducation intellectuelle, en nous donnant la mesure du talent de Grégoire, va nous montrer quel art et quel zèle Origène déployait dans l'instruction de la jeunesse.

« Tel on voit un laboureur actif travailler une terre paresseuse et qui ne rapportait aucun fruit : le sol qu'il remue est plein de sel, aride, pierreux, et ne présente que de la poussière à sa surface; ou bien c'est un champ resté en friche, qui doit sa stérilité à une longue négligence; les herbes sauvages y croissent au milieu des épines et en rendent la culture difficile. Tel encore un jardinier habile exerce son art sur un jeune sauvageon, qu'il ne juge pourtant pas incapable de porter un fruit plus doux : à cet effet, il le fend par le milieu, y ente une branche d'arbre franc, relie la greffe au tronc pour opérer le mélange des deux sèves; grâce à cette opération, l'âpre sauvageon se couvre de fruits, il étale de belles olives sur des rameaux qui ne semblaient pas faits pour elles; si une végétation exubé-

rante en arrête la fécondité, l'industrieux colon sait lui rendre son essor avec sa vigueur, en retranchant les branches superflues ou nuisibles. Ainsi faisait notre maître : il nous avait pris sauvageons stériles, terres sans culture ; mais sa méthode savante allait nous transformer. Sans s'arrêter à la surface, il creusait notre âme et la pénétrait jusqu'au fond, interrogeant, avançant des propositions, écoutant nos réponses. Comme le terrain ne lui semblait pas absolument ingrat ni rebelle à tout effort, il imitait le jardinier qui sarcle les mauvaises herbes, arrose, remue et retourne son champ dans tous les sens. Rien ne lui paraissait de trop dans ce travail opiniâtre. Notre âme ressemblait à un champ où les épines étouffent le blé, où la zizanie se mêle au bon grain ; nous allions de l'avant, sans discipline ni retenue. Quant à lui, il taillait dans ce feuillage trop épais ; il arrachait cette ivraie toujours prête à repousser. Tantôt il nous adressait des reproches, tantôt il nous arrêtait dans nos écarts. Parfois il usait finement de l'ironie socratique : habile jouteur, il savait nous faire manquer le pied, lorsque, semblables à des chevaux qui s'emportent, nous sautions par-dessus les barrières pour courir çà et là ; mais toujours sa parole entraînante et persuasive finissait par nous calmer et par nous ramener doucement sous les lois de l'obéissance (1). »

Je ne dirai pas que ce brillant morceau se distingue par une grande sobriété de style : l'élève d'Origène abuse quelque peu du tour figuré, et les mêmes images reviennent trop souvent dans la suite du discours. Si nous voulions employer l'une des métaphores de Grégoire, nous pourrions ajouter que le maître n'avait pas assez porté la serpe au milieu de cette végétation luxuriante. Mais les répétitions

(1) *Panégyrique d'Origène*, par Grégoire le Thaumaturge, VII, édition Migne, t. X.

sont permises quand c'est le cœur qui parle, et le sentiment de la reconnaissance est celui auquel on pardonne le plus facilement l'hyperbole. Toujours est-il que cette admiration si vive, si enthousiaste, exprimée par un tel disciple, suppose dans le chef des écoles d'Alexandrie et de Césarée un ensemble de qualités qui expliquent le succès de son enseignement. Il possédait, en effet, à un haut degré cette finesse de coup d'œil et cette connaissance du cœur humain qui permettent de discerner sans peine les aptitudes et les dispositions de chacun ; ce tact sûr qui fait juger promptement des moyens les plus propres à vaincre une difficulté ou à obtenir un résultat ; cet esprit de méthode qui, sans rien brusquer, part des choses les plus élémentaires pour s'élever par degrés à des vérités d'un ordre supérieur ; ce feu sacré au contact duquel les cœurs s'électrisent et s'enflamment ; et, par-dessus tout, cette bonté attrayante qui inspire la confiance et fait naître les grands attachements. En lisant le panégyrique dont nous venons d'extraire un fragment, on est moins étonné de l'ascendant qu'avait pris Origène sur cette élite de jeunes hommes qui, formés à son école, occuperont plus tard les premiers sièges de l'Orient. Il suffit de nommer, outre Grégoire le Thaumaturge et Athénodore, les deux patriarches d'Alexandrie Héraclas et Denis. Comme nous le disait tout à l'heure le plus illustre de ses élèves, il excellait à façonner leur intelligence par une série de leçons choisies à propos et graduées avec art. Ce plan systématique, nous l'avons vu ébauché dans Eusèbe et dans la lettre d'Origène à Grégoire ; nous allons le retrouver, moins vague et plus complet, sous la plume de ce dernier. Voici donc la marche que suivait le docteur alexandrin pour préparer ses disciples à l'étude de la théologie.

« Il nous exerçait dans la critique, continue Grégoire, en nous apprenant à juger sainement des mots et des discours, non pas d'après les procédés des rhéteurs célèbres, pour

savoir, par exemple, si telle locution a la forme grecque ou barbare : une pareille science est futile et sert à peu de chose. Il nous formait dans l'art de penser et de raisonner juste, art souverainement nécessaire aux Grecs et aux Barbares, aux savants comme aux ignorants, et, pour résumer d'un mot toutes les industries et toutes les professions, à n'importe quel homme, quel que soit son genre de vie ; car jusque dans la moindre conversation, chacun s'applique à ne pas être trompé. Il ne se bornait pas toutefois à cultiver en nous les facultés de l'âme que la dialectique seule peut discipliner, mais il demandait en outre aux sciences naturelles le moyen de redresser et de corriger cette partie inférieure de notre être où domine la sensation, ne voulant pas que le magnifique spectacle de ce vaste univers, si bien réglé dans ses différentes parties, n'excitât en nous qu'une stupéfaction aveugle ou une terreur irréfléchie, comme chez les animaux privés de raison. C'est pourquoi il donnait des explications sur toutes choses, s'efforçant de les résoudre en leurs premiers éléments, de distinguer avec soin leurs qualités communes ou particulières, de décrire leurs formes multiples et leurs divers changements. Par ces savantes leçons, fruit de ses souvenirs et de ses propres recherches, il faisait naître dans notre âme, à la place d'un étonnement vulgaire, une admiration raisonnée pour les merveilles de la nature, pour l'économie sacrée de l'univers. Car tel est l'objet élevé de cette science vraiment divine et si pleine d'agréments qu'on appelle la physiologie (la physique). Qu'est-il besoin de nommer cette sainte discipline des mathématiques, la géométrie avec son indiscutable certitude, l'astronomie et ses courses à travers les régions célestes ? Il nous initiait à toutes ces connaissances, ou bien il nous les remettait en mémoire, n'oubliant rien pour les imprimer dans notre esprit. La géométrie lui semblait un fondement sûr, une base inébranlable, sur laquelle repose l'édifice de

la science. Quant à l'astronomie, il s'en servait comme d'une échelle pour nous élever au-dessus de la terre et nous introduire dans les profondeurs des cieux (1). »

Peut-être, Messieurs, avez-vous été surpris de voir les sciences naturelles et exactes figurer dans un programme d'enseignement théologique ; mais en y réfléchissant un peu, vous ne pourrez qu'admirer l'étendue d'esprit avec laquelle Origène embrassait le champ des études. Toutes les sciences viennent de Dieu et conduisent à Dieu : aussi l'Ecriture appelle-t-elle Jéhovah le Dieu des sciences (2). C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour apprécier leur caractère et leur vraie mission. Grégoire ne cédait pas à un enthousiasme outré lorsque, reproduisant la pensée de son maître, il appliquait l'épithète de *sacrées* aux mathématiques elles-mêmes. On peut dire, sans crainte de tomber dans l'exagération, qu'à certains égards le physicien, le géomètre, l'astronome, eux aussi, font de la théologie ; et ce n'est pas une vaine métaphore que ce mot de sacerdoce, si souvent employé pour désigner la fonction religieuse de la science. Étudier les œuvres du Créateur, c'est étudier le Créateur lui-même dans la manifestation de sa puissance, de sa sagesse et de sa bonté. Or quel est l'objet des sciences naturelles et physiques, sinon de mieux nous faire connaître cet immense poème de la création où resplendissent les perfections divines ? Qu'est-ce que les idées de nombre et de grandeur, ces idées nécessaires et invariables sur lesquelles opèrent les sciences exactes, sinon le reflet du Verbe divin dans l'intelligence humaine ? Si les mathématiques n'ont pas l'infini pour objet, elles le côtoient sans cesse, et y touchent par tous les endroits, car l'infini en puissance ou l'indéfini est l'image la plus frappante de l'infini réel et

(1). *Panégyrique d'Origène*, par Grégoire le Thaumaturge, VII, VIII.
(2) Ier livre des Rois, II, 3.

concret. Quand les arts viennent s'appliquer à l'industrie, pour le bien-être de la société humaine, ils ne font que raconter la gloire de Dieu, en montrant ce que la main du Tout-Puissant a déposé de ressources merveilleuses dans les forces et dans les éléments de la nature. A chaque découverte, à chaque invention nouvelle, le dogme de la Providence s'illumine d'une clarté plus vive : c'est un coin de la vérité qui se dévoile, une page qui vient s'ajouter à l'histoire des révélations divines. Donc, loin d'être hostile au progrès des sciences naturelles et exactes, des mathématiques pures ou appliquées, la théologie ne peut qu'y applaudir ; elle voit dans leur concours fraternel une force pour son propre enseignement. Ces voix réunies pour célébrer le Verbe par qui toutes choses ont été faites, forment un magnifique prélude à l'hymne de reconnaissance et d'action de grâces qu'elle chante elle-même à la gloire du Verbe incarné.

Ce caractère religieux, cette fonction sacerdotale de la science, si je puis m'exprimer ainsi, a été reconnue de tout temps par les hommes auxquels il a été donné de pénétrer le plus avant dans les secrets de l'univers. A l'époque même où Origène donnait aux sciences physiques une si grande place dans l'enseignement du Didascalée, l'un des plus illustres savants, Galien, montrait par son exemple combien l'étude de la nature est propre à fortifier le sentiment religieux ; et vous me permettrez de citer les paroles du grand anatomiste, ne serait-ce que pour les opposer à ce matérialisme inepte qui dégrade si souvent parmi nous l'enseignement de la médecine. Je les emprunte au chef-d'œuvre de Galien, à son traité *de l'Usage des parties du corps humain.* Après avoir décrit jusque dans les moindres détails la merveilleuse structure de la main et du pied de l'homme, l'émule d'Hippocrate s'interrompt pour dire :

« Oui, en ce moment, c'est un hymne que je compose en

l'honneur du Créateur. A mon sens, le meilleur témoignage de piété que je puisse lui donner, ce n'est pas de multiplier les hécatombes, ni de faire monter vers lui la fumée de la cannelle et mille parfums divers, mais de le reconnaître moi-même d'abord, puis d'exposer aux autres quelle est sa sagesse, sa puissance, sa bonté. Car, qu'il ait voulu donner à toutes ses œuvres un ornement convenable, sans en exclure aucune de ses bienfaits, c'est pour moi une preuve de sa bonté parfaite, digne à tous égards d'être célébrée par nos chants. Qu'ensuite il ait trouvé le moyen de prodiguer des ornements si variés, j'y vois une marque de sa souveraine sagesse. Et enfin qu'il ait pu faire tout ce qu'il a voulu, voilà le signe d'une puissance invincible et invaincue (1). »

Tel est l'aveu que l'étude du corps humain arrachait à un homme dont le christianisme n'avait pas éclairé l'intelligence. Tant il est vrai que les sciences mènent à Dieu toute âme droite et sincère. Ce que l'éclat de l'évidence faisait dire à Galien au milieu de ses dissections anatomiques, les plus grands initiateurs du progrès scientifique le répéteront après lui. Si Copernic entreprend ces immortels calculs qui changeront la face de l'astronomie, c'est pour glorifier le Créateur, en manifestant les œuvres de sa sagesse et de sa bonté, comme il l'écrivait au pape Paul III, dans la préface du Traité *sur les Révolutions des sphères célestes* (2). C'est en commentant les premiers versets de la Genèse avec un soin pieux, que Van Helmont arrive à cette belle découverte des gaz, d'où date la réforme de la chimie. Quant à Keppler, tout le monde sait à quel point le sentiment religieux pénétrait cet homme, l'un des plus étonnants génies qui aient paru dans la science. « Je me livre à

(1) Galien, *de l'Usage des parties du corps humain*, l. III, ch. x, édition René Chartier, Paris, 1679.

(2) *De Revolut. orbium coelestium*, libri VI, édit. de 1617.

mon enthousiasme, s'écrie-t-il quelque part, en reproduisant la métaphore d'Origène, je veux braver les mortels par l'aveu ingénu que j'ai dérobé les vases d'or des Égyptiens pour en former à mon Dieu un tabernacle loin des confins de l'Égypte. » Pour vous donner une idée de la manière dont Keppler comprenait la fonction et le caractère religieux de la science, il me suffira de placer sous vos yeux la péroraison, je ne dis pas assez, l'hymne qui termine le Ve livre de ses *Harmonies du monde :*

« Je m'interromps ici, et faisant trêve à mes spéculations, je me contente de m'écrier avec le Roi-Psalmiste : Grand est notre Seigneur, grande est sa puissance ; et sa sagesse ne saurait être comptée. Louez-le, ô cieux ; louez-le, vous tous, soleil, lune et planètes, de quelque sens, de quelque langue que vous soyez doués pour connaître ou pour célébrer votre Créateur. Louez-le, harmonies célestes, louez-le, vous qui présidez aux harmonies désormais découvertes. Et toi, mon âme, loue à ton tour le Seigneur ton Créateur, tant que je serai. Car de lui, par lui et en lui sont toutes choses, les sensibles et les intelligibles, celles que nous ignorons entièrement, comme celles que nous savons ; et cette dernière part est minime ; car il en reste bien davantage à connaître. A lui la louange, l'honneur et la gloire, dans les siècles des siècles (1). »

En lisant cette belle prière, il n'y a pas lieu de s'étonner que Grégoire le Thaumaturge, exprimant l'idée d'Origène, son maître, appelle les mathématiques *une science sacrée.* On me dira peut-être que le génie enthousiaste de Keppler l'entraînait trop facilement dans les régions mystiques. Mais bien que doué d'un esprit tout différent, son rival de gloire tiendra le même langage. Avec le flegme britannique qui le

(1) *Harmonices mundi,* l. V, de *Motibus planetarum harmonicis,* édition de 1619.

caractérise, Newton tire la conclusion suprême de tous ses travaux, en montrant aux sciences naturelles le terme auquel viennent aboutir leurs recherches et leurs observations. Rien de plus net ni de plus précis que la profession de foi par laquelle ce grand homme termine ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle*. Pour ne pas fatiguer votre attention, je me bornerai à lire quelques lignes du fameux *Scholium generale* qui résume toute la pensée de Newton :

« Cette admirable disposition du soleil, des planètes, des comètes, n'a pu se faire que d'après le plan et sur l'ordre d'un être intelligent et puissant. Tout cela est régi, non point par une âme du monde, mais par le Seigneur de l'univers, le Dieu tout-puissant, ainsi appelé à cause de son souverain domaine sur toutes les créatures, Être éternel, infini, absolument parfait, tout-puissant, omniscient, présent à tout, non par sa seule puissance, mais par sa substance, car la puissance ne peut exister sans la substance. En lui sont contenues et se meuvent toutes choses, etc. »

Lorsqu'on trouve de pareilles conclusions sur les lèvres d'hommes qui tiennent parmi leurs semblables le sceptre de l'intelligence, on se console aisément de la faiblesse d'esprit qui ne permet pas à quelques savants modernes de s'élever au-dessus des réalités sensibles. Ces rares exceptions n'enlèvent pas aux sciences physiques ou exactes leur caractère religieux, ni la mission qui leur est propre. Elles prouvent tout simplement que les mathématiques ne sauraient se passer du secours des sciences morales et historiques ; que l'on peut être astronome, physicien, géomètre, et n'avoir pas le sens commun pour tout ce qui regarde l'ordre religieux et moral. Cela s'est vu plus d'une fois ; et Lalande, pour ne parler que de lui, est un exemple frappant de cette cécité intellectuelle dont certains savants paraissent atteints, lorsqu'ils veulent sortir des formules où

une longue habitude les avait tenus comme emprisonnés. On dirait que ce mécanisme artificiel les a rendus inhabiles à juger sainement des choses de l'âme et de la raison, tant leur esprit s'est rétréci et faussé en suivant une direction unique. Il faut donc bien se garder de développer exclusivement ce côté de l'intelligence, si l'on ne veut aboutir à un vain formalisme, et se frapper soi-même d'aveuglement pour tout ce qu'il est impossible de résoudre par voie d'équation. C'est pourquoi les anciens, bons juges en pareille matière, avaient soin de placer après ce genre d'exercices la haute discipline qui, selon l'étymologie même du mot, succède aux sciences physiques pour en corriger l'action et en compléter les résultats, je veux dire la métaphysique. Fidèle à un plan dicté par l'expérience, Origène ne permettait pas à ses disciples de se renfermer dans l'étude des phénomènes et des lois de la matière ; mais, après les avoir initiés à cet ordre de connaissances, il les introduisait dans la science rationnelle qui traite de Dieu, de l'âme humaine, de nos devoirs et nos destinées. C'est sur le terrain des sciences philosophiques que nous le suivrons la prochaine fois.

QUATRIÈME LEÇON

Suite du plan d'études qu'Origène adopte dans son enseignement oral. — C'est vers la philosophie qu'il dirige l'esprit de ses disciples, déjà formés par une série d'exercices préparatoires. — Exclusion donnée aux productions de l'athéisme. — Méthode éclectique à l'égard des systèmes professés dans les différentes écoles de la Grèce. — Rapports d'Origène avec Ammonius Saccas. — Distinction entre le catéchiste alexandrin et le philosophe homonyme de l'école néoplatonicienne. — Origène accusé d'avoir donné trop de place à l'étude de la philosophie grecque. — Part de vérité qu'il y a dans ce reproche.

Messieurs,

Avant d'entreprendre l'étude des écrits d'Origène, nous avons dû commencer par définir la méthode qu'il suivait dans son enseignement oral. L'ordre des temps nous indiquait cette marche; car c'est par la direction de l'école d'Alexandrie que s'ouvre sa vie publique. Il s'agissait donc tout d'abord de décrire le plan qu'il avait adopté pour l'instruction de la jeunesse chrétienne. Un passage d'Eusèbe nous a démontré la ressemblance de ce programme avec celui que Clément traçait dans les *Stromates*. Le témoignage de l'historien du IVe siècle se trouve confirmé par une lettre d'Origène à Grégoire, surnommé plus tard le Thaumaturge. Nous avons vu avec quelle insistance le maître recommandait à ses disciples d'emprunter à la discipline des Grecs tout ce qu'elle offrait d'utile pour l'intelligence des vérités révélées. Mais un troisième document, le panégyrique d'Origène par le plus illustre de ses élèves, nous initie mieux encore à l'art profond que savait déployer le chef des

écoles d'Alexandrie et de Césarée. En rappelant les brillantes qualités par lesquelles ce dernier charmait ses auditeurs, Grégoire reproduit la physionomie exacte des leçons auxquelles il avait assisté lui-même. La dialectique, d'une part, les sciences naturelles et exactes, de l'autre, tel est le cercle d'études préparatoires qu'Origène parcourait avec ses disciples, avant de tourner leur esprit vers la philosophie, qui lui semblait le couronnement de tous les arts libéraux, et une introduction naturelle à la théologie. Si je m'étends un peu longuement sur cette partie de mon sujet, c'est qu'il importe d'observer comment les premières écoles chrétiennes ont formulé un programme d'enseignement qui, après être devenu celui des universités du moyen âge, s'est maintenu jusqu'à nos jours, du moins dans ses lignes principales. Nous avons vu la dernière fois que l'étude des lettres et celle des sciences marchaient de front dans les institutions dirigées par Origène. A des élèves déjà exercés dans l'art de parler et d'écrire par la grammaire et par la rhétorique, il enseignait successivement la logique, pour former leur jugement en leur apprenant à distinguer les raisonnements solides d'avec ceux qui n'en ont que l'apparence ; la physique, pour leur faire admirer les œuvres du Créateur, par une connaissance raisonnée de la nature et des propriétés de chaque être ; la géométrie, afin que, par ses démonstrations claires et indubitables, elle leur servît de base pour tout le reste ; l'astronomie, dans le but d'élever leurs pensées de la terre vers le ciel. Après avoir ainsi discipliné leur intelligence, et agrandi la sphère de leurs idées, il les introduisait dans la philosophie. C'est à la science de la cause première que venaient aboutir les études précédentes. Voici de quelle manière il procédait dans ce nouvel ordre de connaissances :

« Il avait grand soin, dit Grégoire, d'éloigner de nous jusqu'au moindre péril dans la science la plus nécessaire de

toutes, celle de la cause première. Il nous exhortait donc à philosopher, et à recueillir tout ce qu'avaient écrit là-dessus les anciens, soit philosophes, soit poètes, sans rien négliger, ni rien rejeter d'avance ; car nous n'étions pas encore en état de porter un jugement sur ces matières. Il ne faisait d'exception que pour les athées, qui, s'écartant du sens commun de l'humanité, nient Dieu ou la Providence. De pareilles productions, il ne les jugeait pas même dignes d'être lues, craignant que notre âme, faite pour la piété, ne reçût quelque souillure de ces discours contraires au service de Dieu. Aussi bien ceux qui vont au temple, pour y pratiquer leur religion, évitent-ils le contact de ce qui est purement profane. A ses yeux, des livres de cette espèce ne devaient pas entrer en ligne de compte pour tout homme qui fait profession de piété. Quant aux autres écrits, il nous engageait à les parcourir et à les étudier tous, l'un après l'autre, sans parti pris d'exclusion ni de préférence. Que l'auteur fût Grec ou Barbare, il importait peu : nous devions tout lire, tout écouter. En cela il agissait avec beaucoup de sagesse et d'habileté (1). »

Cette latitude qu'Origène laissait à ses disciples dans leurs études philosophiques, Grégoire la décrit un peu plus loin en termes non moins expressifs :

« Il nous parlait de tout ; rien ne restait caché et inaccessible pour nous. Grec ou barbare, mystique ou politique, divin ou humain, il nous était permis d'aborder un écrit quelconque, de l'examiner en toute liberté, afin de nous rassasier pleinement, et de pouvoir jouir de tous les biens de l'âme (2). »

Un trait n'a pas dû vous échapper dans cette énumération des travaux philosophiques auxquels se livraient les élèves d'Origène : c'est l'exclusion donnée aux ouvrages des athées.

(1) *Panégyrique d'Origène,* par Grégoire le Thaumaturge, XIII.
(2) *Panegyrique d'Origène*, XV.

Le maître n'estimait pas que des productions de cette nature valussent la peine d'être lues : on devait, selon lui, les regarder comme non avenues et n'en tenir aucun compte. Tout ce qu'il prescrivait à cet égard, c'est de s'en détourner comme on évite le contact de ce qui peut souiller le corps. Je reconnais ici le grand sens d'Origène, et sa haute estime pour la dignité de la raison. En général, Messieurs, on s'occupe beaucoup trop des athées ; et on leur fait, en les réfutant, un honneur qu'ils ne méritent pas. A-t-il jamais existé un athée qui se soit pris au sérieux ? C'est une question qu'on a posée plus d'une fois, et qu'il est permis de résoudre négativement, ne serait-ce que par respect pour l'humanité. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'à toutes les époques de l'histoire, on rencontre quelques esprits faibles qui ont cru devoir afficher des prétentions à l'athéisme ; sous ce rapport, le XIXe siècle n'est pas mieux partagé que les autres, et le matérialisme contemporain traîne également à sa suite un petit nombre de ces disciples attardés de Lucrèce ou d'Epicure. Lorsqu'un homme rompt ainsi avec le sens commun de l'humanité, et qu'il étouffe à ce point le cri de sa conscience et de son cœur, je ne dis pas qu'il faudrait le repousser avec horreur, comme l'on ferait dans une famille à l'égard d'un enfant qui renierait son père ou sa mère. Non, il y a là une infirmité d'esprit qui demande à être traitée avec plus d'indulgence. Le châtiment qu'Origène infligeait aux athées est le seul dont nous réclamerions l'application : il devrait se faire autour d'eux un silence universel qui les avertirait qu'en venant se heurter contre la croyance fondamentale de tous les peuples ils se sont mis eux-mêmes au ban de la société. Car enfin l'on ne saurait discuter sérieusement avec un individu qui en est venu à se persuader que le monde s'est fait lui-même, et que les hommes ont poussé jadis comme des champignons : cela suppose nécessairement un état mental qui doit inspirer plus de pitié que d'indigna-

tion. Aussi, pour ma part, j'en ai toujours voulu au parlement de Toulouse d'avoir fait brûler Vanini : la place de Vanini n'était pas sur le bûcher, mais dans une maison de santé ; et si je me permets de blâmer le parlement de Toulouse, c'est que je voudrais plaider les circonstances atténuantes en faveur de l'athée. Car si la faiblesse intellectuelle n'excusait pas une telle monstruosité, nous changerions de langage. Cet homme qui, de propos délibéré et avec la pleine conscience de ses actes, chercherait à faire accroire à ses semblables qu'il n' a pas au-dessus d'eux un Être suprême, auteur et juge de leur vie, prêt à châtier dans un autre monde les crimes restés impunis sur la terre, et à récompenser des vertus dont l'infortune aura été le seul partage ; cet homme qui tenterait d'enlever au devoir sa vraie base, au vice son frein le plus puissant, à la pauvreté et au malheur leur suprême espérance et leur consolation ; cet homme, s'appelât-il positiviste ou partisan de la morale indépendante, assumerait devant la société humaine une responsabilité terrible ; et en présence des désordres qu'autorise une pareille théorie, des convictions qu'elle ébranle, des lumières qu'elle éteint, des forces morales qu'elle supprime, nous serions en droit de voir dans ce contempteur des principes de la raison et des traditions de l'humanité, non seulement le plus insensé, mais encore le plus coupable de tous les hommes.

Origène avait donc raison d'interdire à ses disciples la lecture des productions de l'athéisme, qui n'auraient pu que blesser dans de jeunes âmes la délicatesse du sens moral, sans le moindre profit pour leur avancement intellectuel. A l'exception de ces désolantes doctrines, il leur permettait d'étudier toutes les œuvres des philosophes soit grecs, soit barbares, afin d'y démêler ce qu'elles pouvaient renfermer de vrai et d'utile. Mais, Messieurs, même avec la réserve que je viens d'indiquer, une pareille méthode était-elle bien

sage? N'y avait-il pas lieu de craindre que le doute n'envahît l'esprit de ces jeunes gens, à la vue de tant de disputes et de systèmes contradictoires? Assurément, si Origène avait lancé ses élèves au milieu de ce dédale d'opinions, sans les guider dans leur marche, une telle excursion aurait pu devenir périlleuse. Ce n'est pas sans motif que Grégoire comparait l'ensemble des écoles philosophiques à une plaine marécageuse, d'où il n'est pas facile de retirer le pied une fois qu'on s'y est engagé; à une forêt tellement épaisse que l'œil ne parvient pas à y distinguer une issue; à un labyrinthe où, entre mille sentiers qui se croisent, l'on éprouve une difficulté extrême à discerner le véritable. Mais le maître avait soin d'épargner ce labeur infructueux à ceux qui venaient se placer sous sa direction. Sa parole était un flambeau propre à éclairer leurs pas, un fil conducteur qui les empêchait de s'égarer dans les détours du labyrinthe. Ici encore nous devons laisser au disciple ému et reconnaissait le soin de nous apprendre comment Origène comprenait les devoirs d'un chef d'école :

« Afin que pareille chose ne nous arrivât point, dit le futur évêque de Néocésarée, il se gardait bien de nous appliquer à l'étude d'un seul système, mais il les passait tous en revue, ne voulant pas nous laisser ignorer une partie quelconque de la science hellénique. Quant à lui, il précédait, nous tenant par la main, dans la voie où nous marchions à sa suite. Lorsque nous touchions à un endroit tortueux, où le sophisme se cachait sous des apparences perfides, il nous avertissait en homme exercé à toutes ces difficultés par une longue expérience et une habitude constante des matières philosophiques : semblable à celui qui, du haut d'un lieu sûr, tend la main aux autres et les tire à lui au moment où ils vont être submergés par les flots. Ainsi faisait notre maître : il recueillait pour notre instruction tout ce que chaque philosophe a enseigné de vrai et d'utile, en retran-

chait ce qui est faux, pour s'attacher particulièrement aux choses qui peuvent développer la piété parmi les hommes (1). ».

C'est ainsi qu'Origène employait la méthode éclectique à l'égard des systèmes de philosophie professés dans les différentes écoles de la Grèce. Comme nous l'avons montré à propos de Clément d'Alexandrie, cette méthode ne ressemblait en rien à la théorie qu'on a voulu faire prévaloir de nos jours sous le nom d'éclectisme (2). Il ne s'agissait pas, pour les chefs du Didascalée, de découvrir dans ce pêle-mêle des opinions humaines la vérité sur Dieu, sur le monde, sur l'homme, comme si le christianisme n'avait pas résolu ces questions d'une manière satisfaisante. Bien au contraire, la révélation divine, avec ses données lumineuses sur l'ordre naturel lui-même, leur servait de règle pour apprécier ce qu'il y avait de vrai ou de faux dans la science hellénique. Aussi Grégoire a-t-il soin d'ajouter, en parlant d'Origène : « Touchant ces choses, il ne voulait pas qu'on s'attachât à un philosophe quelconque, fût-il réputé très sage par tous les hommes, mais à Dieu seul et à ses prophètes (3). » Voilà l'enseignement auquel il rapportait les productions des auteurs païens comme à une norme invariable et sûre. En d'autres termes, il ne cherchait pas la vérité dans les systèmes des philosophes grecs, mais il jugeait ces systèmes d'après la vérité déjà trouvée et connue. C'est ce qui établit une différence radicale entre l'examen critique auquel se livraient les chefs du Didascalée et l'éclectisme rationaliste qui prétend faire un choix dans les doctrines du passé, sans avoir de critérium pour choisir à coup sûr, renvoyant ainsi à son point d'arrivée ce qu'il devrait déjà posséder à son point de départ. Toutefois, Messieurs, malgré le soin que

(1) *Panégyrique d'Origène,* par Grégoire le Thaumaturge, XIV.
(2) Clément d'Alexandrie, leçon XV, p. 379 et ss.
(3) *Panégyrique,* etc., XV.

prenait Origène d'enlever tout péril à des études de ce genre, son zèle à s'instruire lui-même et à former les autres dans la science des Grecs ne laissait pas de rencontrer quelques censeurs. Nous devons à Eusèbe la conservation d'un fragment de lettre où le docteur alexandrin se justifie du reproche d'avoir porté trop loin le goût pour les lettres profanes. C'est tout simplement, comme nous dirions aujourd'hui, la question des classiques se produisant sous la forme qu'elle pouvait revêtir au IIIe siècle; tant il est vrai qu'il n'y a rien d'absolument nouveau sous le soleil. Voici les motifs que fait valoir Origène et les exemples qu'il allègue pour répondre à ceux qui l'accusaient de donner trop de place à l'étude de la philosophie grecque :

« Quand je me fus livré tout entier au ministère de la parole, une certaine réputation d'habileté attira vers moi tantôt des hérétiques, tantôt quantité d'hommes versés dans les sciences grecques, et surtout des philosophes. C'est pourquoi je crus devoir examiner à fond les doctrines des hérétiques, et ce que les philosophes professaient touchant la vérité. En cela je n'ai fait qu'imiter Pantène, qui, pour avoir amassé de grandes connaissances dans ces matières, a pu se rendre utile à tant d'âmes, et Héraclas, qui siège à présent parmi les prêtres d'Alexandrie; ce dernier, je l'avais rencontré chez le maître des sciences philosophiques, dont il fréquentait les leçons depuis cinq ans, avant que j'eusse commencé à les suivre moi-même. Aussi avait-il déposé l'habit ordinaire pour prendre le vêtement des philosophes, qu'il garde encore aujourd'hui, continuant comme par le passé à étudier les livres des Grecs autant qu'il est en lui (1). »

Sans nul doute, ces raisons ont une grande valeur. Il est évident que la réfutation des philosophes présupposait un

(1) Eusèbe, H. E., VI, 19.

examen sérieux de leurs doctrines; en outre, l'on n'aurait pu agir plus efficacement sur l'esprit des Grecs qu'en se montrant familier avec les produits de leur littérature. C'était en quelque sorte les prendre par leur côté faible et se ménager un accès facile dans des âmes si fières des gloires du passé. A cet égard, nous ne saurions rien retirer des éloges que nous avons donnés à Origène lorsque, dans sa lettre à Grégoire, nous l'entendions invoquer l'exemple des Hébreux s'emparant des dépouilles de l'Égypte pour les faire servir au culte du vrai Dieu. Oui, nous le répétons, la théologie et l'éloquence chrétienne ne pouvaient que gagner à s'approprier les formes de l'art antique et à s'aider des sciences préparatoires que le génie grec avait poussées à un si haut degré. Mais, ici comme en toutes choses, il y avait une réserve à garder, des précautions à prendre. Le catéchiste alexandrin signalait lui-même le péril d'un commerce trop prolongé avec les lettres païennes, quand il disait, dans son langage métaphorique, que la descente en Égypte, c'est-à-dire l'application aux sciences mondaines, avait été fatale à plus d'un (1). Employant une autre image tirée de l'Écriture sainte, il citait à ce propos le fait de Jéroboam, qui, non content de séjourner en Égypte, s'y était lié avec Pharaon, et avait introduit parmi les Israélites le culte des idoles. Sous le voile de cette allégorie, il cherchait à prémunir les savants contre les importations étrangères à l'aide desquelles les gnostiques avaient défiguré la doctrine chrétienne. Excellentes réflexions, mais qu'on ne manquait pas de lui appliquer à son tour, et non sans quelque motif. L'examen des ouvrages d'Origène pourra seul nous apprendre à quel point il mérite le blâme d'avoir trop conversé avec les auteurs païens; mais, lorsqu'en étudiant son livre *des Principes* nous le verrons emprunter aux philo-

(1) Lettre d'Origène à Grégoire le Thaumaturge, II.

sophes grecs certaines opinions contraires à l'orthodoxie, nous nous souviendrons du reproche que lui adressaient à ce sujet plusieurs de ses contemporains. Nul doute, en effet, qu'il ne faille chercher dans cette fréquentation trop assidue des écrivains du paganisme la source des hypothèses périlleuses auxquelles il s'est laissé entraîner. La comparaison de ces erreurs avec les théories analogues de Platon et des stoïciens portera, je l'espère, dans votre esprit une entière conviction.

Comme je le disais tout à l'heure, nous touchons ici à une question souvent agitée depuis lors, celle de savoir dans quelle mesure il convient d'employer les auteurs païens pour l'instruction de la jeunesse chrétienne; et vous me permettrez, Messieurs, de dire ce que j'en pense relativement à notre époque. Du temps d'Origène, la littérature chrétienne ne comptait pas encore les chefs-d'œuvre dont elle s'est enrichie dans la suite. Certes, les divines Écritures étaient là comme un trésor inépuisable d'éloquence et de vraie philosophie; et il y aurait une extrême injustice à prétendre que l'infatigable interprète des saintes lettres ne leur donnait pas une place suffisante dans ses études ou dans son enseignement. Mais, en dehors des livres inspirés, les monuments de la science et de l'art chrétiens n'étaient pas très nombreux au commencement du IIIe siècle; et l'on conçoit aisément qu'Origène se soit retourné avec tant de complaisance vers les productions de l'antiquité païenne, pour y chercher la culture du goût et de l'esprit. C'est une circonstance atténuante qu'il aurait pu invoquer en sa faveur contre ceux qui l'accusaient de trop *helléniser*. Je n'ai pas besoin de dire que cette disette relative n'existe plus depuis que les Pères grecs et latins ont doté le monde d'une littérature sans rivale au fond et pouvant lutter avec avantage pour la forme : eh bien, je regrette vivement que cette littérature si originale, si variée, n'occupe pas dans l'ensei-

gnement classique la place qu'elle mérite. Assurément, il ne saurait venir en idée à personne de vouloir retrancher les auteurs païens du programme des études ; il faut compter avec les hommes de génie, même quand ils n'ont pas eu le bonheur de professeur la vérité. Aussi longtemps que la poésie restera l'une des préoccupations de l'esprit humain, on admirera Homère et Virgile ; et chaque fois qu'il s'agira d'enseigner les préceptes de l'éloquence, on cherchera des modèles dans Démosthène et dans Cicéron : l'étude de leurs œuvres sera toujours l'une des bases d'une éducation vraiment libérale. Mais, sans diminuer le mérite des uns, sachons faire aux autres la part qui leur revient. J'admets volontiers qu'une partie de notre enfance se passe à débrouiller le chaos de la mythologie païenne, quelque singulière que puisse paraître une telle importance donnée aux aventures des dieux de l'Olympe ; mais n'est-il pas étrange que la jeunesse chrétienne sorte de nos institutions ignorant presque totalement l'Écriture sainte, l'histoire de l'Église, les ouvrages des Pères, toute cette grande littérature d'où procède le monde moderne avec ce qu'il a de lumières et de supériorité morale? Je ne m'oppose pas à ce qu'on nous fasse admirer les deux Brutus, Harmodius et Aristogiton, et d'autres personnages semblables de l'antiquité grecque ou romaine, bien que l'ordre public n'y soit guère intéressé; mais les apôtres, ces missionnaires intrépides de la vérité dans le monde, mais les martyrs, ces héroïques champions de la liberté des âmes, mais les Pères de l'Église, ces nobles représentants de la science et de la sainteté réunies, ne sont-ce pas des figures qu'on devrait placer sans cesse sous les yeux de l'enfance comme les types les plus purs et les plus élevés de l'abnégation, du dévouement, de la force de caractère et de la magnanimité ? Il y a là, dans notre système d'éducation moderne, à tout le moins une grave lacune, que tout esprit sérieux est obligé de recon-

naître et de constater. Après tout, ni nos habitudes, ni nos croyances, ni les conditions de notre état domestique, civil, social, ne nous mettent en communion d'idées avec les Grecs et les Romains. Si notre langue se rattache à la leur par beaucoup d'endroits, notre civilisation, fille du christianisme, est toute différente; or, cette civilisation, où prend-elle ses racines ? Où trouver les notions fondamentales qui ont servi à l'établir et à la développer ? Ce n'est certes pas dans la mythologie grecque ni dans les législations païennes, chefs-d'œuvre d'oppression des petits par les grands, d'injustice des riches à l'égard des pauvres; mais bien dans l'Évangile expliqué et commenté par les Pères de l'Église : c'est dans leurs écrits, et non ailleurs, qu'il faut chercher les idées de droit, de justice, de responsabilité personnelle, les sentiments d'estime réciproque, de fraternité, de pureté et de délicatesse morale qui ont constitué la famille, l'État et la société modernes. Négliger ces hautes sources d'enseignement, tandis qu'on ne laisse ignorer à la jeunesse aucune des escapades de Jupiter ou d'Apollon, c'est une méthode réprouvée par le bon sens. On objecte à cela que les auteurs chrétiens des cinq premiers siècles de l'Église n'ont pas la politesse et la correction des écrivains du paganisme. La réponse est facile. Laissons là leurs défauts pour prendre leurs qualités ; et d'ailleurs, n'exagérons pas cette infériorité relative; un savant qui parviendrait à écrire le grec comme saint Basile ou saint Jean Chrysostome serait à coup sûr le premier helléniste de l'époque ; et toutes les universités du monde pâliraient devant celui qui aurait appris à manier la langue latine aussi bien que Lactance ou saint Jérôme. Non, il faut en convenir, nous ne faisons pas à la littérature ecclésiastique une assez large part dans l'instruction de la jeunesse : c'est une anomalie qui devrait disparaître sous le coup d'une réforme sérieuse ; et je regrette encore une fois qu'au lieu

d'avoir été écartée par des querelles de partis et des préoccupations de personnes, cette question si importante de la répartition des auteurs chrétiens ou païens dans l'enseignement classique n'ait pas été mûrie et traitée à fond, avec toute l'attention qu'elle mérite de la part de quiconque s'intéresse, je ne dis pas seulement à la religion et à la morale, mais encore aux progrès de la philologie et des belles-lettres.

Je vous demande pardon, Messieurs, de cette digression un peu longue; mais je tenais à dire pourquoi nous méritons bien plus qu'Origène le reproche de donner trop de place à l'antiquité païenne dans le programme des études classiques. Pour en revenir au catéchiste alexandrin, nous avons vu qu'il s'était perfectionné dans la connaissance de l'hellénisme auprès de celui qu'il nomme « le maître des sciences philosophiques (1). » Or, quel est le maître à l'école duquel Origène, déjà professeur lui-même, venait puiser des lumières plus complètes sur les systèmes que ses fonctions l'appelaient à discuter au Didascalée ? Tout porte à croire que ce personnage n'était autre qu'Ammonius Saccas, le fondateur de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie, dont Plotin, son disciple, allait devenir le chef. Au IIIe livre de son ouvrage contre les chrétiens, Porphyre dit en propres termes que, dans sa jeunesse, il avait connu Origène, et que ce dernier était l'un des auditeurs d'Ammonius (2). Confirmé par Suidas et par Nicéphore Calliste, ce témoignage ne me paraît guère contestable. C'est au sujet d'Ammonius lui-même que naissent les difficultés. Eusèbe et Porphyre affirment également que le maître de Plotin avait été élevé dans la religion chrétienne; mais, d'accord sur ce point, ils se divisent pour le reste. Tandis que Porphyre en fait un apostat, Eusèbe prétend qu'il persévéra dans la

(1) Eusèbe, H. E., VI, 19.
(2) Ibid.

foi jusqu'à la fin de ses jours, et lui attribue même un traité apologétique sous ce titre : *De l'accord de Moïse avec Jésus-Christ*. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de se prononcer avec quelque assurance sur des renseignements aussi contradictoires. Nous ne possédons d'Ammonius Saccas que deux fragments conservés par Némésius, évêque d'Émèse, l'un sur l'immatérialité de l'âme, l'autre sur l'union de l'âme avec le corps ; or, ces deux morceaux, d'une philosophie très correcte, ne renferment absolument rien qui permette de décider la question (1). Si l'on voulait peser la valeur des témoignages, la balance pencherait du côté d'Eusèbe ; car en racontant au même endroit qu'Origène était né de parents païens, Porphyre montre assez qu'il n'avait pas puisé ses informations à une source bien sûre. Quoi qu'il en soit, un fait reste certain de l'aveu de tous, c'est qu'Ammonius Saccas avait reçu une éducation chrétienne. Or, Messieurs, ce point n'est pas sans importance. Vous n'ignorez pas qu'une des assertions favorites du rationalisme contemporain consiste à dire que certaines maximes de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie ont passé dans la théologie chrétienne. Or voici, au contraire, que le fondateur de cette école lui-même appartient au christianisme par sa naissance et par son éducation. Si donc, ce que je n'ai pas à examiner en ce moment, l'on remarquait entre quelques idées de Plotin et la doctrine chrétienne une ressemblance trop frappante pour être purement fortuite, la critique ne serait pas embarrassée de trouver la source originelle. On ne devrait pas oublier que Plotin a passé dix ou onze années de sa vie à étudier sous un maître chrétien (2). Que ce maître chrétien ait apostasié, comme le veut Porphyre, ou qu'il soit resté fidèle à ses premières croyances,

(1) Voir ces deux fragments dans *les Ennéades de Plotin*, par M. Bouillet, t. I, p. 94 et ss. Paris, 1857.

2 *Vie de Plotin*, par Porphyre, II.

suivant le témoignage formel d'Eusèbe, il importe peu pour la conséquence que nous voulons tirer de son éducation chrétienne. Outre le fait de cette apostasie, à tout le moins fort douteux, il faudrait prouver qu'Ammonius Saccas avait perdu tout souvenir des principes dont sa jeunesse était imbue, et qu'il ne mêlait à sa nouvelle théorie aucune de ses anciennes idées. Or, rien n'est moins vraisemblable qu'une pareille hypothèse. L'exemple des gnostiques, qui ne manquaient jamais d'emporter avec eux des éléments chrétiens dans le camp où ils passaient, cet exemple tant de fois donné et suivi, à Alexandrie surtout, prouve combien de tels mélanges étaient dans les habitudes des déserteurs de la vraie foi. Les tendances éclectiques, si générales à cette époque, et qui, d'après Hiéroclès (1), caractérisaient en particulier l'enseignement d'Ammonius Saccas, ne permettent pas d'admettre que ce dernier eût exclu de son syncrétisme une doctrine dont il s'était pénétré pendant une partie de sa vie. C'est même par là qu'on s'explique très bien les renseignements contradictoires d'Eusèbe et de Porphyre : cet assemblage d'idées hétérogènes dans l'esprit d'Ammonius Saccas aura pu faire accroire à l'un qu'il était devenu païen, et à l'autre qu'il était resté chrétien. Certes, nous ne voulons pas abuser de l'éducation chrétienne d'Ammonius Saccas pour prétendre que la théorie de Plotin, son disciple, est un plagiat du christianisme : nous n'aimons pas ces thèses extrêmes, où l'on prend le plus souvent des analogies verbales pour une identité de doctrines. Mais que les rationalistes de leur côté renoncent à chercher dans les *Ennéades* de Plotin une des sources de la théologie alexandrine; car en nous appuyant, non pas sur des hypothèses, mais sur des faits avérés, nous aurions cent fois plus de motifs pour retourner la proposition. Sans compter que le

(1) Hiéroclès, *Livre de la Providence* (Photius, *Bibliothèque*, p. 127, 461).

Didascalée est de beaucoup antérieur à l'école néoplatonicienne d'Alexandrie, nous ne saurions oublier que le fondateur de cette école était un chrétien, et que Plotin s'est inspiré de l'éclectisme d'Ammonius Saccas, dont la philosophie a passé dans la sienne. C'est tout ce que nous voulions établir, ne songeant aucunement du reste à tirer parti de l'avantage que nous assurent la priorité des dates et l'origine chrétienne du maître de Plotin.

Cela posé, surgit une autre question qui se rattache plus directement à notre sujet. Un passage du traité de Porphyre contre les chrétiens vient de nous apprendre qu'Origène avait suivi les leçons d'Ammonius Saccas ; et le contexte prouve clairement qu'il s'agit bien en cet endroit du catéchiste alexandrin. Or, dans sa *Vie de Plotin*, le même philosophe parle à différentes reprises d'un Origène, également disciple d'Ammonius, et qui paraît avoir joui d'une grande célébrité dans l'école néoplatonicienne. « Un jour, dit Porphyre, Origène vint dans l'auditoire de Plotin ; celui-ci rougit et voulut se lever. Origène le pria de continuer. On ne saurait enseigner, répondit le philosophe, devant des gens qui connaissent tout ce qu'on peut leur dire. Et après avoir parlé encore quelque temps, il se leva (1). » On s'est demandé plus d'une fois si l'Origène dont Porphyre fait mention dans ce passage, et celui qu'il nomme au IIIe livre de son ouvrage contre les chrétiens, sont un seul et même personnage ; ou bien s'il ne faut pas distinguer deux Origènes, l'auteur chrétien dont nous étudions les œuvres, et le philosophe païen de l'école néoplatonicienne. La première opinion a été soutenue par Baronius ; Huet et Henri de Valois, le savant éditeur d'Eusèbe, ont adopté la seconde, que je n'hésite pas à regarder comme beaucoup plus probable. D'après Porphyre et Longin, le philosophe néoplatonicien,

(1) *Vie de Plotin*, par Porphyre, XIV.

condisciple d'Hérennius et de Plotin à l'école d'Ammonius Saccas, ne composa que deux écrits : un livre *sur les Démons*, et un autre pour démontrer que le *Roi* (*de l'univers*) *est le seul organisateur du Monde* (1). Or, sans compter que ces deux opuscules n'ont jamais figuré parmi les œuvres du docteur chrétien, il est impossible d'attribuer une telle absence d'activité littéraire au plus fécond de tous les auteurs du IIIe siècle, à l'homme qui s'était rendu célèbre par tant d'écrits, comme Porphyre lui-même le reconnaît ailleurs (2). De plus, c'est sous le règne de Gallien que le philosophe appelé Origène dans la *Vie de Plotin* rédigea son deuxième traité, tandis que le catéchiste alexandrin n'était plus en vie à l'époque où Gallien parvint à l'empire (3), Porphyre nous disait tout à l'heure que le premier de ces deux personnages entra un jour dans l'auditoire de Plotin ; mais s'il y a un fait avéré, c'est que Plotin ne commença d'enseigner à Rome que pendant le règne de Philippe l'Arabe (4) : il faudrait donc supposer que notre Origène, déjà venu à Rome en 218, sous le pape Zéphyrin, y retourna trente ans après, sous le pape Fabien ; or l'on comprendrait difficilement qu'Eusèbe, si exact à marquer toutes les particularités de la vie d'Origène, eût gardé le silence sur cette deuxième pérégrination, lui qui a grand soin de mentionner la première. Ajoutons une dernière raison, qui n'est pas la moins forte : le néoplatonicien auquel Porphyre et Longin donnent le nom

(1) *Vie de Plotin*, III. — Longin, Traité *de la Fin*, cité par Porphyre *Vie de Plotin*, XX. Dans le livre intitulé : Ὅτι μόνος ποιητής ὁ βασιλεύς, Henri de Valois a voulu voir un éloge de l'empereur Gallien qui s'adonnait à la poésie (*Annot. in lib. V Eusebii*, p. 121) ; mais il est plus naturel d'admettre avec Brucker et Creuzer, que le mot βασιλεύς désigne le Roi de l'univers. Quant au mot ποιητής, il faut le traduire par *organisateur du monde*, et non par *créateur* ; car le dogme de la création n'était pas admis dans l'école néoplatonicienne.

(2) Eusèbe, H. E., VI, 19.

(3) *Vie de Plotin*, III ; Eusèbe, H. E., VII, 1

(4) *Vie de Plotin*, III.

d'Origène, avait étudié à Alexandrie sous Ammonius Saccas en même temps qu'Hérennius et Plotin, puisqu'ils étaient convenus tous les trois de tenir secrète la doctrine du maître ; d'autre part, il n'est pas moins certain que Plotin n'apprit à connaître Ammonius qu'à l'âge de vingt-huit ans, en 233 après Jésus-Christ (1) : or, à cette époque-là, le docteur chrétien avait déjà quitté depuis quelques années la ville d'Alexandrie, où il ne revint plus jamais, de sorte qu'il est impossible d'en faire un condisciple de Plotin. Cet argument, qui a échappé à Huet et à Henri de Valois, me paraît décisif pour la distinction des deux écrivains. Et ne vous étonnez pas, Messieurs, qu'Ammonius Saccas ait pu avoir successivement deux auditeurs portant le nom d'Origène. Eu égard à son étymologie, ce nom n'avait rien de chrétien et ne devait pas être très rare en Égypte. Il dérive selon toute apparence de Ὥρος, Horus, dieu égyptien, fils d'Osiris et d'Isis [2], de même que Diogène vient de Jupiter, Διός, et Hermogène, de Mercure, Ἑρμῆς. C'est ainsi que beaucoup de chrétiens s'appelaient alors Dionysius ou Denis, Apollon, Phœbé, Hermas, etc., noms sanctifiés depuis lors, mais qui par leur origine se rattachent à des divinités païennes. On conçoit donc sans la moindre peine que le même nom ait pu être porté à la fois par un chrétien et par un païen ; loin d'infirmer les preuves que nous avons données de la distinction des deux Origènes, cette communauté de noms n'explique que mieux pourquoi certains érudits ont été amenés à confondre des personnages si différents.

J'ai cru devoir entrer dans ces détails afin d'éclaircir une question sur laquelle des sentiments contraires ont jeté de

(1) *Vie de Plotin*, III.

(2) Érasme fait venir le mot *Origène* de ὄρειον τὸ γένος, *né sur la hauteur*. Cette étymologie, bien qu'elle nous paraisse moins probable, montre également que le nom d'*Origène* pouvait être commun à plusieurs.

l'obscurité. La vie et les œuvres d'Origène présentent déjà par elles-mêmes assez de difficultés pour qu'il ne faille pas encore y joindre les faits et gestes d'un homonyme embarrassant. Au milieu de ces renseignements fournis par l'histoire, un point reste acquis, c'est qu'Origène suivit les leçons d'Ammonius Saccas ; et lui-même nous apprend qu'il se proposait par là d'arriver à une connaissance approfondie des systèmes philosophiques, afin de pouvoir les discuter plus sûrement devant ses propres auditeurs ; car à cette époque-là il enseignait déjà au Didascalée. Or les leçons d'Ammonius étaient éminemment propres à le familiariser avec l'histoire de la philosophie : elles avaient pour objet l'étude comparative des doctrines professées jusqu'alors dans les écoles de la Grèce. Nous voyons, par un passage d'Hiéroclès emprunté à son livre *de la Providence,* que le fondateur de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie s'attachait principalement à concilier Aristote avec Platon (1). Mais là ne se bornait sans doute pas son éclectisme, s'il faut en juger par les écrits de Plotin, qui empruntait beaucoup aux stoïciens et qui portait dans ses recherches l'esprit d'Ammonius pour me servir des expressions de Porphyre (2). En tout cas, nous ne courons aucun risque de nous tromper en disant qu'Origène se fortifia dans la connaissance de l'hellénisme auprès de celui qu'il appelle « le maître des sciences philosophiques. » Peut-être aussi faut-il attribuer en partie à l'influence d'Ammonius sa prédilection pour la méthode éclectique, qu'il recommandait si vivement à ses disciples, d'après le témoignage de Grégoire le Thaumaturge ; mais sans oublier que la tendance naturelle de son esprit suffirait à expliquer une telle préférence, il est juste d'ajouter que déjà auparavant ce procédé cri-

(1) Fragment conservé dans la bibliothèque de Photius, p. 127, 461.
(2) *Vie de Plotin* par Porphyre, XIV.

tique avait été indiqué et employé avec succès par Clément d'Alexandrie. J'use de cette forme dubitative, parce que je ne voudrais ni amoindrir ni exagérer la part qui revient à l'enseignement oral d'Ammonius Saccas dans l'éducation philosophique d'Origène. Quelle que soit cette part, elle ne saurait entrer en ligne de compte avec le travail personnel auquel l'infatigable catéchiste ne cessa de se livrer pour connaître à fond les écrits des philosophes grecs. Ici encore Porphyre va nous servir de guide pour déterminer la nature et l'objet de ces études particulières :

« Origène, dit-il, conversait habituellement avec Platon. En outre, il lisait beaucoup les ouvrages de Numénius et de Cronius, d'Apollophane et de Longin, de Modératus et de Nicomaque, ainsi que ceux des hommes les plus estimés parmi les pythagoriciens ; il se servait aussi des livres de Chérémon le stoïcien et de Cornutus (1). »

Ces paroles nous montrent qu'après les écrits de Platon et des philosophes de son école, ceux des pythagoriciens et des stoïciens avaient attiré davantage l'attention d'Origène. Tels sont en effet les trois systèmes dont nous retrouverons le plus de traces dans ses propres ouvrages ; et si j'insiste tant sur ses premières études, sur les maîtres qu'il fréquenta, sur les lectures dont il reçut et garda l'empreinte, c'est pour tenir d'avance la clef de certaines théories que nous devrons examiner plus tard. A la vue d'un commerce si assidu avec les principaux représentants de la science hellénique, on ne s'étonne plus que Grégoire le Thaumaturge ait pu dire d'Origène : il nous conduisait à travers le dédale de la philosophie grecque en homme auquel une longue expérience avait appris tous les tours et les détours du labyrinthe. Certes, il faut bien l'avouer, ce long séjour sur la terre d'Égypte, pour parler son langage, ne

(1) *Traité contre les chrétiens,* par Porphyre (fragment conservé dans Eusèbe, H. E., VI, 19).

lui a pas été profitable à tous égards ; son livre *des Principes* nous prouvera bientôt que plus d'un faux métal s'est glissé parmi les vases d'or dont il voulait orner le tabernacle. Mais ce qu'il m'est impossible de blâmer en lui, ce qu'on doit regarder au contraire comme une marque de sa supériorité intellectuelle, c'est la haute importance qu'il attachait aux sciences philosophiques dans son enseignement. Il a pu se tromper sur l'application ; le principe demeure incontestable. Nous l'avons dit à propos de Clément, et nous ne pouvons que le répéter au sujet de son disciple, en plaçant la philosophie à la tête des sciences humaines, l'école d'Alexandrie a tracé pour tous les siècles chrétiens le vrai programme d'une éducation libérale. Rien ne saurait égaler, dans l'ordre naturel, cette haute discipline à laquelle vient aboutir tout le reste. Quelque admirables que soient les autres œuvres du Créateur, l'âme humaine, avec ses lois et ses opérations, offre un sujet d'étude plus élevé et plus profond que l'univers entier. Les sciences naturelles ou physiques s'arrêtent aux causes secondes ; la philosophie est la recherche et la démonstration de la cause première. Les mathématiques n'opèrent que sur l'indéfini ; l'infini est l'objet propre de la métaphysique. Les arts et les belles-lettres sont l'ornement de la vie humaine, mais ce qui importe avant tout, c'est d'apprendre à bien penser et à raisonner juste. D'ailleurs il est impossible de faire un pas sur le terrain d'une science quelconque sans appliquer ces idées nécessaires, invariables et absolues, qui forment la base de l'entendement humain, et qu'il appartient à la philosophie d'éclaircir et de justifier en les ramenant à leur source éternelle ou à Dieu. Tout souffre de l'absence d'une philosophie saine et forte, l'intérêt religieux peut-être plus qu'aucun autre, car la foi n'a d'assiette ferme que dans une raison armée contre le sophisme ; or, comme on l'a dit avec beaucoup de justesse, ce qui est en péril de nos jours,

c'est moins encore la foi que la raison elle-même, parce que la philosophie, ou la science de la raison, n'a pas son rang légitime dans les études ni dans les préoccupations de l'époque. Si une application trop exclusive aux faits matériels laissait plus de place à l'examen des lois de l'esprit, si une logique sévère disciplinait les intelligences, et qu'une certaine familiarité avec les notions métaphysiques habituât les âmes à s'élever au-dessus des réalités sensibles, est-ce que nous verrions se reproduire autour de nous ces théories matérialistes, mille fois réfutées depuis Socrate et Platon, ces hypothèses puériles d'un monde existant par lui-même, d'une morale sans Dieu, hypothèses qui ne tiennent pas contre le bon sens d'un enfant auquel un peu de logique aurait appris à conclure du relatif à l'absolu, de l'effet à la cause, de la loi au législateur ? De pareilles défaillances ne peuvent s'expliquer que par l'obscurcissement des idées rationnelles. La sophistique a repris son empire parmi nous, parce que la philosophie a perdu le sien. C'est pourquoi je félicite l'école d'Alexandrie d'avoir si bien compris que le progrès des sciences naturelles ou exactes ne saurait compenser en rien la décadence des études philosophiques ; et que, pour élever le niveau des âmes, il faut avant tout cultiver la raison, en plaçant au sommet des sciences humaines la science de l'infini, de la cause première, du souverain bien. C'est par une telle discipline que se préparent les grands siècles, et c'est à ce signe qu'on reconnaît les grandes écoles.

CINQUIÈME LEÇON

De la philosophie spéculative, Origène passe à la morale ou à la science du devoir. — Classification des vertus. — Le dogme, principe et base de la morale. — Autorité que puisait l'enseignement d'Origène dans l'austérité de ses mœurs. — Trait de ferveur indiscrète dans la jeunesse du savant catéchiste. — La philosophie, introduction à la théologie, où vient se terminer le cercle des exercices du Didascalée. — Dogme, morale évangélique et Écriture sainte. — La synthèse des sciences d'après Pantène, Clément et Origène.

Messieurs,

Nous achevons aujourd'hui de décrire la méthode qu'employait Origène dans l'instruction de la jeunesse, soit à Alexandrie, soit plus tard en Palestine. Si nous rapprochons entre elles pour un moment ces deux périodes de sa vie, c'est parce que le même programme d'enseignement nous apparaît de part et d'autre. Dans la direction qu'il imprimait à l'école de Césarée, d'après Grégoire le Thaumaturge, nous retrouvons exactement la marche qu'il avait suivie au Didascalée, selon le témoignage d'Eusèbe. Ici comme là, Origène distribuait ses leçons dans l'ordre que nous indiquions la dernière fois. En même temps qu'il formait le jugement de ses disciples par les exercices de la dialectique, il les initiait aux sciences naturelles et exactes, demandant tour à tour à la physique, à la géométrie et à l'astronomie l'évidence de leurs principes et les résultats de leurs observations. C'est ce qu'il appelait le cercle des études préparatoires à la philosophie proprement dite ou à la métaphysique. Pour ne rien négliger dans une matière

si importante, il permettait à ses élèves de lire et d'examiner tout ce que les philosophes avaient écrit touchant la cause première, ne faisant d'exception que pour les ouvrages des athées, indignes selon lui d'être pris en considération. Mais, de peur que des esprits encore jeunes et inexpérimentés ne vinssent à se fourvoyer dans le labyrinthe des systèmes philosophiques, il les y précédait, dirigeait leurs pas, leur apprenait à démêler le vrai d'avec le faux, et à juger toutes choses aux lumières de la raison éclairée par la révélation divine ; « car, disait-il, l'on ne doit s'en rapporter à aucun philosophe, quelle que soit sa réputation parmi les hommes, mais à Dieu seul et à ses prophètes (1). » En s'appuyant ainsi sur la doctrine révélée comme sur une base inébranlable, l'éclectisme devenait entre les mains d'Origène et de ses disciples une méthode féconde pour l'appréciation du passé. Le maître était merveilleusement préparé à cet examen critique par les leçons d'Ammonius Saccas et par le travail opiniâtre auquel il s'était livré pour connaître à fond les écoles de l'antiquité.

Après la philosophie spéculative, venait la morale ou la science du devoir. Dans cette partie de son enseignement, comme pour tout le reste, Origène procédait avec ordre et méthode, ainsi que nous l'apprend Grégoire son disciple. Il commençait par ramener l'attention de ses auditeurs sur eux-mêmes, pour leur faire observer dans leur propre intérieur les luttes dont l'âme humaine est le théâtre. Après avoir analysé ces mouvements tumultueux, où la loi se trouve aux prises avec la passion, il montrait qu'il appartient à la raison de les dominer en les dirigeant vers le bien. Avec tous les grands moralistes, il attachait la plus haute importance à l'étude de soi-même, disant que l'âme doit se contempler comme dans un miroir, afin de pouvoir

(1) *Panégyrique d'Origène*, par Grégoire le Thaumaturge, xv.

atteindre jusqu'à la racine du mal. Passant alors à la classification des vertus, il rangeait en première ligne celles qui constituent la base de la moralité humaine, et qu'on a nommées pour cette raison vertus cardinales :

« C'est par un exercice continuel de la volonté, disait-il, que naissent en nous les divines vertus : la prudence, qui nous fait juger des mouvements de l'âme d'abord par eux-mêmes, et ensuite par la connaissance des biens et des maux extérieurs ; la tempérance, qui nous permet de bien règler, dès l'origine, notre choix entre les inclinations qu'il faut détruire et celles que l'on doit cultiver ; la justice, par laquelle on rend à chacun ce qui lui appartient, et la force, qui conserve et entretient toutes ces vertus (1). »

Nous n'avions pas rencontré jusqu'ici chez un auteur chrétien les quatre vertus cardinales énumérées dans l'ordre où les rangeait l'école platonicienne ; car c'est à cette école, la plus morale de l'antiquité païenne, que remonte la classification d'Origène. Non pas certes qu'elle les ait découvertes ni inventées : c'est la raison pratique ou la conscience qui enseigne à tout homme qu'il faut être prudent, tempérant, juste et fort contre l'adversité ou persévérant dans le bien. On pourrait même ajouter que la pratique de ces vertus, telles qu'on les concevait parmi les anciens, constitue l'honnêteté morale dans ce qu'elle a de plus élémentaire. L'Évangile nous en donne une idée bien autrement haute : les leçons et les exemples de l'Homme-Dieu laissent loin derrière eux le concept platonicien de la tempérance ou de la justice. Mais enfin l'on ne saurait méconnaître que l'école de Socrate a dépassé le reste du monde païen dans sa théorie morale ; les quatre vertus cardinales, qu'Origène envisageait comme le principe ou la source des autres, sont clairement indiquées dans ce passage de *la République* de Platon :

(1) *Panégyrique d'Origène*, IX.

« Nous appelons l'homme *courageux*, lorsque cette partie de l'âme où réside la colère suit constamment, au milieu des peines et des plaisirs, les ordres de la raison sur ce qui est à craindre ou ne l'est pas. — Bien. — Nous l'appelons *prudent* à cause de cette partie de l'âme qui a exercé le commandement et donné ces ordres, qui possède en elle-même la science de ce qui convient à chacune des trois parties et à toutes ensemble. — Sans contredit. — Et *tempérant*, par l'amitié et l'harmonie qui règnent entre la partie qui commande et celles qui obéissent, lorsque ces deux dernières demeurent d'accord que c'est à la raison de commander et ne lui disputent pas l'autorité. — La tempérance, dans l'État comme dans l'individu, n'est pas autre chose. — Enfin, il sera *juste*, par la raison et de la manière que nous avons plusieurs fois exposée. — La cause de tout cela, n'est-ce pas que chacune des parties de l'âme remplit son devoir, qu'il s'agisse de commander ou d'obéir ? — Il n'y en a pas d'autre (1). »

Je ne doute pas un instant que cet ouvrage de Platon ne soit la source où les écrivains postérieurs ont puisé la distinction des quatre vertus cardinales ; c'est de là qu'elle aura passé dans *la Rhétorique* de Cicéron, grand admirateur de la morale platonicienne (2). Tout le IIe livre de la première *Ennéade* de Plotin est consacré au développement des définitions que donne Platon de la prudence, de la justice, de la tempérance et de la force ; le chef de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie s'efforce également de ramener le tout à ces quatre vertus essentielles. Dans ses *Principes de la théorie des intelligibles*, Porphyre reproduit exactement sur ce point la thèse de Plotin, son maître (3).

(1) *République*, l. IV, p. 434, édition Henri Étienne.
(2) *Rhetor.*, l. II. *de Inventione.*
(3) Le fragment de la *Théorie des intelligibles* est cité par Stobée, *Florilegium*, tit. 1, p. 22-24, édit. Gesner.

Même analyse des vertus cardinales dans le *Commentaire* de Macrobe *sur le songe de Scipion* (1). Comme l'ordre surnaturel repose sur l'ordre naturel, et que la philosophie est en quelque sorte le vestibule de la théologie, les moralistes chrétiens adoptèrent à leur tour cette classification due à l'école de Platon. Ils donnèrent à l'édifice de la perfection évangélique pour base les quatre vertus cardinales, et pour sommet les trois vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité. Origène est le premier qui ait transporté la division de Platon dans la philosophie chrétienne ; du moins est-ce chez lui qu'on la rencontre pour la première fois ; depuis lors elle a été reprise et adoptée par saint Ambroise, par saint Augustin et par saint Grégoire le Grand (2). Parmi les scolastiques, Vincent de Beauvais et saint Thomas d'Aquin ont disserté fort au long sur les quatre vertus cardinales, en suivant les traces de Cicéron, de Plotin et de Macrobe (3). En effet, comme le dit saint Thomas, presque dans les mêmes termes que Plotin, chacune de ces vertus a son objet et son caractère propre : la prudence se rapporte à la partie raisonnable de notre être, la force à la partie irascible, la tempérance à la partie concupiscible, et la justice règle surtout l'exercice de la volonté (4). Ce n'est pas toutefois que cette importation platonicienne ne puisse prêter le flanc à des critiques sérieuses. D'abord la prudence, qu'on définit la science pratique de ce qu'il faut faire ou éviter, est plutôt une qualité, une disposition de l'esprit, une vertu intellectuelle, qu'une vertu morale ; ensuite, l'on éprouve une très grande difficulté à ramener au concept de la justice la bonté, la douceur, la clémence, la générosité, qui cons-

(1) *Comm. sur le songe de Scipion*, I, 8.

(2) S. Ambroise, *sur S. Luc*, IV, 8 ; S. Augustin, *de Morib, Eccl.*, XV ; S. Grégoire. *Moral.*, II, 49.

(3) Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, V, 9 ; S. Thomas, 1ª 2ᵃᵉ, qu. LXI.

(4) S. Thomas, 1ª 2ᵃᵉ, art. II. — Plotin, 1ʳᵉ *Ennéade*, II.

tituent une classe particulière de vertus morales, irréductible à toute autre, si ce n'est par des tours de force. Selon le beau mot de Bossuet, « lorsque Dieu forma le cœur et les entrailles de l'homme, il y mit premièrement la bonté comme le propre caractère de la nature divine et pour être comme la marque de cette main bienfaisante dont nous sortons (1). » Les moralistes chrétiens ne sont pas embarrassés, parce qu'ils peuvent ranger sous la vertu théologale de la charité la bonté et les autres vertus morales qui en découlent : mais il faut se rappeler le caractère inhumain des législations païennes pour comprendre que Platon et le reste des philosophes n'aient pas érigé la bonté en vertu cardinale, au même titre que la prudence et la justice. En résumé, cette classification, empruntée à l'École de Socrate, est la meilleure, surtout parce qu'elle est devenue traditionnelle ; or, l'on risque toujours de jeter quelque confusion dans les idées en voulant s'écarter de ce qui est consacré par l'usage.

Nous ne pouvons pas nous flatter de trouver dans le discours de Grégoire le Thaumaturge toute la substance des leçons de philosophie morale qu'Origène développait devant ses élèves. Les écrits du célèbre catéchiste, en jetant une nouvelle lumière sur son enseignement oral, viendront suppléer à l'insuffisance de ces données, qui, pour être incomplètes, n'en restent pas moins précieuses ; car ce sont les souvenirs d'un disciple sorti fraîchement de l'école du maître. Il est un trait surtout que j'aime à recueillir, parce qu'il touche de trop près à une question récemment agitée, pour ne pas mériter notre attention. Nous venons de voir qu'Origène, reproduisant l'idée de Platon, ramenait les vertus morales à quatre chefs principaux. Mais la sûreté et la précision de son coup d'œil ne lui permettaient point de s'arrêter à cette première analyse du devoir. En creusant

(1) Orais. funèbre de Condé, édit. de Vers., t. XVII, p. 537.

jusqu'au fondement de l'obligation morale, il y trouvait la souveraine perfection de Dieu, dont l'homme doit se rapprocher, pour répondre à sa nature et atteindre ses fins. C'est pourquoi, bien loin de méconnaître le caractère religieux du devoir, il voyait dans la piété envers Dieu la source de toutes les autres vertus. Cette vérité capitale, il s'efforçait de l'inculquer à ses disciples :

« Avant tout, dit Grégoire, il s'appliquait à former en nous la piété, qu'on appelle à bon droit la mère de toutes les vertus, car elle en est le commencement et la fin. Du moment qu'on possède celle-là, les autres s'acquièrent sans peine. L'homme qui met tous ses soins à devenir l'ami de Dieu et qui professe hautement sa croyance, comme doit le faire quiconque n'est pas athée ou esclave de la volupté, cet homme-là ne négligera aucune vertu ; mais évitant toute souillure qui le rendrait indigne de s'approcher de Dieu, il se placera sous la conduite de la sagesse, et la vertu devient pour lui le prêtre qui l'introduira dans le sanctuaire. Car, selon moi, la fin de toutes choses, c'est de purifier son âme, pour se rendre semblable à Dieu, et pour demeurer en lui (1). »

Ainsi, Messieurs, dans la pensée d'Origène, la piété est le principe et la fin des autres vertus : le principe, parce que l'homme vraiment religieux trouve dans sa croyance le motif le plus fort et le plus élevé pour accomplir le devoir ; la fin, parce que la ressemblance avec Dieu est le but suprême de l'activité morale. Plus on tend à se rapprocher de Dieu, plus on cherche à éviter le mal qui nous séparerait de lui ; et l'amour du bien redouble d'intensité à mesure que l'idée de la perfection divine se grave dans l'âme humaine. Vous voyez par là combien Origène s'éloignait de ceux qui pensent que le sentiment religieux n'entre pour rien dans l'ac-

(1) *Panégyrique d'Origène,* par Grégoire le Thaumaturge, XII.

complissement du devoir, ou, du moins, qu'il peut y avoir une morale indépendante du dogme. Si l'on se bornait à dire que, même en dehors de la religion positive, révélée, il existe une morale naturelle, dont les préceptes s'imposent avec plus ou moins de force à la conscience de chacun, il n'y aurait pas matière à controverse. Tous les théologiens admettent que l'idée du bien est inhérente à l'homme, par cela seul que l'homme est un être intelligent et moral. La révélation divine éclaircit, précise, développe, perfectionne cette notion fondamentale, mais elle ne la crée pas en nous. Si donc, je le répète, l'école dont je parle se contentait de soutenir qu'il y aurait encore une loi morale, lors même que l'Évangile ne serait pas venu assigner au devoir un principe, une fin et un motif surnaturels, elle ne ferait que répéter ce qu'ont dit sur tous les tons les théologiens de tous les siècles. Mais les partisans de la morale indépendante vont plus loin : ils prétendent que, même abstraction faite de l'idée de Dieu, le devoir n'en conserverait pas moins son fondement et sa raison d'être; or une telle prétention est le renversement de toute logique. Il est facile de s'en convaincre par ce simple raisonnement. Nos adversaires affirment que la loi morale, telle qu'elle apparaît aux yeux de la raison, est nécessaire, absolue, invariable ; et là-dessus nous sommes pleinement d'accord. Mais qu'est-ce qui lui donne ce caractère de nécessité et d'immutabilité? Est-ce vous et moi? Est-ce l'humanité en général? Mais l'humanité n'aurait jamais existé, elle disparaîtrait demain tout entière, que les idées de droit et de justice n'en seraient pas moins éternellement vraies. Vous pouvez supprimer par la pensée tout l'univers, mais il vous est impossible de concevoir un ordre de choses où il soit licite de prendre ce qui ne vous appartient pas. Donc, c'est en dehors de l'univers et au-dessus de l'humanité, qu'on est obligé de chercher le principe ou la source première des idées morales.

Absolues, elles ne peuvent pas provenir du relatif; nécessaires, elles ne sauraient émaner d'un être contingent; éternelles et invariables, elles doivent prendre leur racine ailleurs que dans ce qui est temporaire et changeant. Conséquemment, à moins de supposer qu'une idée puisse exister quelque part sans une intelligence où elle se réalise, ce qui serait une niaiserie, il faut bien admettre que les idées morales ont leur réalité substantielle, concrète, dans une intelligence immuable et absolue comme elles, c'est-à-dire dans la raison divine : sinon, vous les réduisez à un rêve, à une chimère, à une pure abstraction qui n'a rien d'obligatoire ni d'impératif; et, dans ce cas, la morale croule sur sa base. En deux mots, la loi naturelle est éternellement vraie, parce qu'elle existe de toute éternité dans la raison divine; la loi naturelle oblige nécessairement, parce que la volonté divine prescrit nécessairement comme juste ce que la raison divine envisage nécessairement comme vrai. Cela me paraît d'une évidence mathématique; et, si les notions les plus élémentaires de la philosophie n'étaient pas absentes d'un certain nombre d'esprits, l'on ne comprendrait pas que nous fussions dans la triste nécessité de réfuter une pareille thèse.

En passant du domaine des idées dans celui des faits, pour confirmer par l'expérience les déductions de la logique, nous n'aurions pas de peine à montrer qu'Origène et son école avaient raison de regarder la piété comme la mère des vertus morales. Où est-ce que les hommes ont puisé de tout temps le courage et la force nécessaires pour ramener la passion sous l'empire de la loi, si ce n'est dans la conviction que Dieu commande ce sacrifice du plaisir au devoir? Le sentiment de notre dignité personnelle et le désir de mériter l'estime de nos semblables peuvent influer sur nos déterminations; mais est-ce là un frein capable de retenir dans les voies de la vertu l'homme que tant de penchants divers

entraînent au mal? Et que dire de ces actes intérieurs qui se renferment dans le secret de la conscience, sans que l'œil de la société puisse jamais y atteindre? Ne faut-il pas, pour conserver son cœur pur, que l'homme se sente constamment sous le regard d'un Dieu législateur, dont la science infinie pénètre nos mouvements les plus cachés? Est-ce avec l'idée abstraite de la justice, séparée de la pensée d'un Dieu vengeur du mal et rémunérateur du bien, qu'on prétendrait étouffer des convoitises criminelles dans l'âme du malheureux qui voudrait partager avec le riche les jouissances dont il est déshérité? Franchement, est-ce à l'athéisme pratique ou à la piété d'hommes craignant et servant Dieu, que l'humanité est redevable de ces hautes créations de la charité et du dévouement qui remplissent les plus belles pages de son histoire? Chaque fois qu'on a essayé de constituer une morale sans religion, à quoi est-on venu aboutir? Quand les conventionnels du siècle dernier voulurent enlever au devoir son caractère religieux, que firent-ils du précepte de la tempérance et de la chasteté? Quel fut le vrai symbole, l'expression vivante de cette morale devenue indépendante du dogme? La volupté personnifiée dans la plus infâme de ses représentations. Les murs de Notre-Dame en ont gardé le souvenir. Voilà ce qu'enseigne l'histoire : là-dessus toute illusion est impossible, et l'expérience parle plus haut que les théories. Pour faire des hommes vraiment moraux, il faut faire des hommes sincèrement religieux. La Bruyère n'était que l'écho de cette grande voix de l'histoire, lorsqu'il disait avec le bon sens auquel les maîtres de la littérature française avaient habitué leur pays : « Je voudrais voir un homme sobre, modéré, chaste, équitable, prononcer qu'il n'y a point de Dieu; il parlerait du moins sans intérêt : mais cet homme ne se trouve point (1). » J'ignore si cet homme a existé quelque part depuis La Bruyère ; mais ce qu'on peut

(1) *Caractères de la Bruyère,* ch. XVI, *des Esprits forts.*

dire hardiment, c'est qu'il n'a pas encore jugé à propos de se montrer.

« On connaît l'arbre à ses fruits », dit le Sauveur dans l'Évangile. En d'autres termes, l'on juge des doctrines par leurs résultats ; et ce qui ajoute le plus d'autorité à la parole d'un maître, c'est la conformité de ses actes avec ses discours. Voilà pourquoi les leçons d'Origène faisaient une si vive impression sur l'esprit de ses disciples : il était le premier à mettre en pratique les préceptes de morale qu'il donnait aux autres. J'avais connu auparavant plus d'un philosophe, disait le pieux écrivain que je ne me lasse pas de citer : ces hommes dissertaient à merveille sur le devoir ; on éprouvait un grand charme à les entendre ; mais, malgré toutes leurs belles maximes, ils ne parvenaient pas à me persuader. J'avais remarqué, mal à propos sans doute, que leur philosophie s'arrêtait aux mots, et que leur conduite ne s'accordait guère avec leur enseignement. Celui-là, au contraire, ne se bornait pas à nous apprendre en quoi consistent la tempérance, la justice et la force : science stérile, en effet, si les bonnes mœurs ne viennent s'y ajouter. Il nous offrait dans sa personne un exemple vivant de ces vertus, et par là il nous portait à les pratiquer nous-mêmes (1). On aurait tort, Messieurs, de voir dans le langage de Grégoire une vaine flatterie ou une appréciation trop bienveillante : tous les contemporains d'Origène ont rendu hommage à sa haute vertu. Cet éloge ne peut que sembler fort discret, quand on lit dans Eusèbe le tableau de la vie austère que le jeune catéchiste menait à Alexandrie :

« Pour n'être à charge à personne, Origène avait vendu ses livres de littérature ancienne ; et, en retour de ces manuscrits travaillés avec soin, l'acheteur lui donnait quatre oboles par jour. Avec ce peu de ressources il mena plusieurs

(1) *Panégyrique d'Origène*, par Grégoire le Thaumaturge, IX, X, XI.

années la vie d'un vrai philosophe, se refusant jusqu'aux moindres des plaisirs que la jeunesse recherche d'ordinaire. Après avoir passé tout le jour dans des exercices laborieux, il employait la plus grande partie de la nuit à étudier les divines Écritures. Son régime était des plus sévères. Il jeûnait fréquemment, mesurait son repos à la stricte nécessité; et, au lieu de coucher dans un lit, il dormait sur la terre nue. Avant tout, il croyait devoir se conformer aux paroles du Sauveur, qui recommande dans l'Évangile de ne pas avoir deux tuniques, de ne pas user de chaussures, et de ne pas montrer trop d'inquiétude pour le lendemain. Avec un zèle dont la persévérance était au-dessus de son âge, il bravait les rigueurs de l'hiver, se privait de vêtements, et s'efforçait d'atteindre le sommet de la pauvreté évangélique, jusqu'à frapper d'admiration tous ceux qui l'approchaient. A la vue des fatigues qu'il supportait dans le ministère de la parole sainte, beaucoup de ses amis souffraient de son dénûment : ils eussent aimé partager leurs biens avec lui, mais il ne voulut jamais consentir à se relâcher d'un régime de vie si sévère. Pendant plusieurs années, dit-on, il marcha sans chaussure, les pieds entièrement nus. Il ne buvait point de vin, et il usait si peu des aliments nécéssaires à la vie, qu'il faillit se ruiner l'estomac par cet excès d'abstinence. En donnant ainsi l'exemple d'une vie vraiment philosophique, il porta beaucoup de ses disciples à l'imiter. Parmi les infidèles eux-mêmes, bon nombre de savants et de philosophes venaient l'entendre et se placer sous sa direction (1). »

Quand l'enseignement de la morale est soutenu par une telle vie, les préjugés se dissipent devant la preuve irrécusable d'une conviction sincère, et la parole emprunte aux actes une autorité dont il est difficile de se défendre. Cette

(1) Eusèbe, H. E., VI, 3.

austérité de mœurs mérite d'autant plus l'admiration qu'à l'époque dont parle Eusèbe, Origène n'était point prêtre ; c'est bien plus tard seulement que nous le verrons engagé dans les rangs du sacerdoce. Cependant, Messieurs, nous ne saurions tout approuver dans les rigueurs dont le catéchiste alexandrin usa envers lui-même. Une ardeur trop juvénile, dit Eusèbe, le fit manquer de discrétion sur un point où il aurait dû se rappeler la maxime de saint Paul : « Soyez sages, mais pas plus qu'il ne faut; soyez-le avec modération (1). » Certes, s'il est une chose excusable, ce sont les excès dans la vertu ; de pareils exemples deviennent rarement contagieux, et la nature humaine incline trop dans le sens contraire pour qu'elle éprouve une grande tentation de les imiter. C'est pourquoi, lorsqu'on trouve dans la vie d'un homme quelque trait comme celui que je dois mentionner, il ne faut sans doute pas justifier ces entraînements d'un zèle peu réfléchi ; mais il y aurait encore moins d'équité à ne pas voir une circonstance atténuante dans la pureté des intentions. Origène était jeune, et sa fonction de catéchiste l'obligeait à instruire les femmes aussi bien que les hommes dans les vérités de la foi. Voulant donc ôter aux infidèles toute occasion de calomnier sa conduite, il prit trop à la lettre ces paroles du Sauveur : « Il y a des eunuques qui se sont rendus tels pour le royaume des cieux ; » et il en vint à l'exécution réelle. Le fait ne tarda pas d'arriver à la connaissance de Démétrius, évêque d'Alexandrie, qui, sans approuver cette ferveur exagérée, ne put s'empêcher d'admirer la hardiesse du jeune homme et la sincérité de sa foi ; loin de sévir contre lui, le prélat l'exhorta vivement à prendre courage et à poursuivre avec d'autant plus d'ardeur l'instruction des catéchumènes (2). Nous verrons plus tard comment le

(1) *Ép. aux Rom.*, XII, 3.
(2) Eusèbe, H. E., VI, 8.

même évêque, inspiré par d'autres motifs, prendra texte de là pour accuser Origène auprès de l'épiscopat du monde entier. Quant à l'auteur de cet acte inconsidéré, il n'hésitera pas dans la suite à condamner l'erreur de sa jeunesse; et, pour prémunir les fidèles contre une interprétation si grossière de l'Évangile, il ne craindra pas de se réfuter lui-même en donnant aux paroles du Sauveur un sens métaphorique. Quoiqu'il évite de se nommer, l'allusion est transparente dans ce passage du *Commentaire sur saint Matthieu :*

« Quelques-uns, dit-il, croyant que la troisième classe d'eunuques dont parle le Sauveur doit s'entendre dans le sens littéral comme les deux premières, en vinrent à se mutiler, par un zèle qui n'était pas selon la science, bien que la crainte de Dieu en fût le mobile ; par là, ils se sont exposés aux insultes et à la raillerie, non seulement des infidèles, mais encore de ces hommes qui pardonneraient toute autre faute plutôt qu'une crainte de Dieu mal entendue ou un amour immodéré de la sagesse... Pour nous, qui autrefois prenions les paroles du Christ, Verbe de Dieu, dans le sens littéral et charnel, nous ne pensons plus de la sorte, et nous n'approuvons pas l'interprétation de ceux qui, pour obtenir le royaume des cieux, se sont faits eunuques selon le corps. Nous n'insisterions pas sur ce point si nous n'en avions vu se porter à une telle extrémité dans l'ardeur d'une foi peu raisonnable (1). »

(1) *Comm. in Matth.*, t. XV, 1, 3. — On ne comprend guère que deux critiques allemands, Baur et Schnitzler, aient vu dans ces paroles un motif pour révoquer en doute l'authenticité du récit d'Eusèbe. Origène dit positivement qu'il avait jadis interprété les paroles du Sauveur dans un sens tout charnel : ce qui est une allusion manifeste à l'erreur de sa jeunesse. S'il ajoute qu'*il en a vu et rencontré* qui s'étaient rendus coupables de ce méfait, cela ne prouve nullement qu'il n'ait pas été du nombre ; et l'on conçoit fort bien le sentiment de retenue qui l'empêchait de se désigner plus clairement dans un ouvrage destiné au public. L'insistance très significative qu'il met à énumérer les conséquences

Après avoir blâmé une imprudence dont lui-même s'était rendu coupable, Origène montre par d'excellentes raisons que le Sauveur voulait parler de ceux qui imposent à la chair le frein de l'esprit, afin de réaliser le conseil évangélique de la continence parfaite; c'est à cette castration spirituelle, pour me servir de ses mots, qu'il restreint le sens du texte sacré. Il compare, et à bon droit, ces fortes expressions de Jésus-Christ avec d'autres semblables, comme par exemple celle-ci : « Si votre œil droit vous scandalise, arrachez-le et jetez-le loin de vous », figure tout orientale, où l'organe lui-même est pris pour l'abus qu'on en fait; c'est cet abus qu'il s'agit d'extirper, et non l'organe qu'il faut détruire. Quoi qu'il en soit, la conclusion qui doit ressortir pour nous du fait d'Origène, c'est que l'Écriture sainte, sans une autorité vivante qui l'explique et l'interprète, peut conduire aux plus étranges méprises. Dans cet égarement d'un grand esprit, prenant de travers un texte de l'Évangile avec la meilleure foi du monde, nous trouvons une nouvelle preuve de l'absurdité du système protestant, qui consiste à ériger chaque individu en interprète d'un livre dont l'ignorance et la piété elle-même peuvent abuser avec tant de facilité. Au moins, l'erreur d'Origène, d'ailleurs si excusable dans son motif, n'a-t-elle été nuisible qu'à lui seul; mais que de conséquences sociales, toutes plus funestes les unes que les autres, sont sorties de l'Évangile ainsi abandonné à la libre appréciation de chacun! Les Vaudois verront dans le Nouveau Testament que Jésus-

morales et physiques d'une pareille mutilation, montre assez qu'il parlait d'expérience. Du reste, il est déraisonnable de refuser sur ce point créance à Eusèbe, qui, tout occupé à glorifier la mémoire d'Origène, ne se serait pas permis d'inventer à plaisir un fait si peu flatteur pour le catéchiste alexandrin. Je ne puis donc voir dans l'opinion du docteur Baur (*Jahrbücher für wissenschafftliche Kritik*, mai 1837, n° 85) qu'une de ces malheureuses tentatives de refaire l'histoire à l'encontre des témoignages les plus certains, tentatives dont on ne trouve que trop d'exemples dans la critique allemande.

Christ n'avait ni maison, ni terres, ni richesses : ils en concluront que la propriété est interdite aux vrais chrétiens. Les Albigeois liront dans saint Matthieu que le Sauveur défend de jurer, voulant réprimer ainsi la déplorable légèreté avec laquelle beaucoup de juifs prodiguaient cette attestation solennelle : ils partiront de là pour prétendre que le serment est illicite, même en justice et pour quelque cause que ce soit. Les anabaptistes trouveront dans les *Actes* que les fidèles de Jérusalem venaient déposer le produit de leurs biens aux pieds des apôtres : ils tireront de ce passage la théorie du communisme dans le sens le plus absolu, de même que ce mot de saint Paul : « Le Christ vous a affranchis », leur servira de prétexte pour soutenir que le chrétien est délié de toute obéissance envers les pouvoirs, tant civils que spirituels. Les quakers liront dans l'Évangile de saint Jean que « le Verbe est la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde » ; ils prendront texte de là pour attribuer l'inspiration divine à chaque homme et pour consacrer, sous le nom de *lumière intérieure*, toutes les extravagances qui peuvent passer par le cerveau du premier fanatique venu. Je serais infini si je voulais énumérer toutes les doctrines subversives que les passions humaines ont cherchées dans la Bible, depuis les gnostiques jusqu'aux Mormons. Et c'est une pareille arme qu'on voudrait mettre aux mains de chacun, sans lui apprendre à la manier, sans lui enseigner l'usage qu'il doit en faire! C'est à sa raison particulière, à son jugement privé que chaque individu devrait s'en rapporter pour se construire une religion et une morale, d'après un document où toutes les folies humaines ont voulu trouver leur justification! De toutes les naïvetés de la prétendue Réforme, celle-là est sans contredit la plus étonnante, car ici les faits suffisent pour juger la théorie. Si l'on ne veut pas que l'Écriture sainte puisse devenir le plus dangereux de tous les livres, il faut admettre que Dieu

a placé à côté d'elle une autorité vivante avec mission de l'interpréter : autrement, l'on serait obligé d'imputer au législateur divin un manque de sagesse et une imprévoyance dont aucun législateur humain ne s'est rendu coupable : car jamais homme n'a donné un code de lois à ses semblables sans confier à un corps quelconque le soin de l'expliquer. En prêchant sa doctrine, Jésus-Christ a dû en communiquer le véritable sens à ceux qu'il destinait à la répandre après lui; les apôtres, à leur tour, n'ont pu manquer de transmettre à leurs disciples et à leurs successeurs la vraie signification de leur enseignement, soit oral, soit écrit; ce sens authentique, traditionnel, l'Église a charge de le maintenir sous la garde des promesses divines. Une telle économie est la seule qui réponde aux besoins et aux imperfections de la nature humaine, ainsi qu'à l'idée d'une révélation divine : sinon, ce qui devait être une source d'unité serait devenu fatalement un principe de division, et la voie eût été ouverte à des contestations sans nombre et sans fin.

Si j'insiste quelque peu sur ce trait si connu de la vie d'Origène, c'est pour vous montrer que l'Écriture sainte a besoin d'être défendue par une interprétation authentique et sûre, non seulement contre les mauvaises passions de l'homme, mais encore contre les exagérations du zèle et de la piété; car c'est par l'entraînement d'une ferveur indiscrète que le jeune homme en était arrivé à se méprendre sur les conséquences légitimes du texte de saint Matthieu. Quoique la pureté du motif ne suffise pas pour justifier un tel acte, nous voyons du moins combien Origène s'appliquait à confirmer son enseignement par l'exemple d'une vie sévère. « Il nous forçait en quelque sorte à faire le bien, dit Grégoire le Thaumaturge, par l'autorité de sa vertu (1). » Grande parole dans la bouche d'un homme

(1) *Panégyrique d'Origène,* par Grégoire le Thaumaturge, XI.

dont l'éminente sainteté allait faire l'admiration de ses contemporains.

Nous l'avons dit, Messieurs, dans la pensée d'Origène, la philosophie n'était qu'une introduction à la théologie. En déterminant les lois fondamentales qui régissent l'entendement et les bases de la moralité humaine, la science des vérités rationnelles devait précéder la science des vérités révélées, pour lui ouvrir la voie et pour faciliter l'intelligence de l'ordre surnaturel. C'est à ce terme final que venait aboutir la série des études préparatoires. Ici, nous n'en sommes plus réduits à recomposer l'enseignement d'Origène, en recueillant quelques rares données dans les souvenirs de ses disciples ou dans les témoignages de l'histoire; ses écrits sont là pour nous apprendre avec quel soin il cultivait les différentes branches de la théologie : c'est dans ces ouvrages si nombreux et si variés que nous devrons chercher la substance de ses leçons sur le dogme, la morale évangélique et l'Écriture sainte. Je n'emprunterai plus à Grégoire le Thaumaturge que le passage où il montre comment Origène interprétait de vive voix les documents de la révélation : ces paroles nous font pressentir le ton et la forme que l'habile exégète emploiera dans ses commentaires sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Après avoir rappelé que le maître conseillait à ses disciples de ne s'en rapporter, touchant les choses divines, qu'à Dieu et aux prophètes, Grégoire continue en ces termes :

« Il interprétait les divins oracles en cherchant à éclaircir tout ce qui pouvait s'y trouver d'obscur et d'énigmatique, car il y a beaucoup d'endroits pareils dans les saintes Écritures. Dieu a jugé bon d'en agir ainsi à l'égard des hommes, afin de ne pas livrer sa parole nue et sans voile à des âmes indignes, comme il en existe un si grand nombre. Peut-être aussi trouvions-nous obscur ce qui est naturellement clair

et manifeste, parce qu'un long éloignement de Dieu nous avait désaccoutumés d'entendre sa voix. Quoi qu'il en soit, il n'y avait pas d'énigmes pour ce fidèle et intelligent auditeur de Dieu : il mettait en lumière les passages les plus difficiles. Et si l'Écriture sainte doit plutôt son obscurité à la faiblesse de notre esprit, pouvait-il y avoir quelque chose d'ardu pour l'homme qui, de tous ceux que j'ai connus ou dont j'ai entendu parler, est le plus capable de comprendre et d'enseigner les divins oracles (1). »

Malgré les défauts qu'Origène a portés dans l'interprétation des livres saints, ses commentaires nous obligeront à reconnaître en lui le premier exégète de son temps; sous ce rapport, le jugement de Grégoire le Thaumaturge est devenu celui de la postérité. Mais c'est là une conclusion que nous devons ajourner jusqu'après l'examen des travaux d'Origène sur l'Écriture sainte. Résumons à présent cette première partie de notre sujet. Nous nous étions proposé tout d'abord de décrire le plan d'études suivi par le savant catéchiste dans les deux écoles qu'il dirigea successivement, celles d'Alexandrie et de Césarée. Ces recherches sur son enseignement oral nous semblaient la meilleure préparation à l'analyse raisonnée de ses ouvrages, dont la pensée générale nous est ainsi connue d'avance. Il serait injuste d'attribuer à Origène seul le mérite d'avoir formulé ce programme, qui embrasse dans une vaste synthèse toutes les connaissances divines et humaines; le successeur de Pantène et de Clément n'a fait que le préciser davantage et le développer avec plus de suite et d'ampleur. L'idée commune aux trois alexandrins est celle-ci : bien que multiples dans leur objet, toutes les sciences émanent de la même source et tendent à une fin identique, car chacune d'elles est un rayon de l'éternelle sagesse, et aucune n'est étran-

(1) *Panégyrique d'Origène*, par Grégoire le Thaumaturge, xv.

gère à la gloire de Dieu ni au bonheur de l'humanité. Partant de ce principe, ils les disposaient dans un ordre hiérarchique, suivant leur degré d'influence sur le perfectionnement de l'esprit et de la volonté. C'est ainsi que la science du langage, la science des lois de la pensée et du raisonnement, d'une part, et de l'autre, la science des nombres, la science de l'étendue, la science des corps terrestres ou célestes, formaient un cercle de disciplines préparatoires à la philosophie spéculative et morale, c'est-à-dire à la science des idées et à la science du devoir. Ce domaine du savoir purement humain une fois parcouru dans tous les sens, on passait de la raison à la révélation, de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel ; et la théologie ou la science sacrée, la science de la foi, venait couronner tout ce magnifique ensemble : voilà de quelle manière les alexandrins avaient conçu et organisé l'enseignement. Vigoureuse ébauche qui est restée un de leurs plus beaux titres de gloire ! Non, ils ne se trompaient pas lorsqu'ils rattachaient ainsi les sciences profanes à la science sacrée, comme à leur terme et à leur complément. C'est dans la théologie que les connaissances humaines trouvent leur apogée. Quand la raison, à bout de recherches et d'analyse, est arrivée aux confins de son empire, la foi vient à son aide pour la conduire plus loin ; alors l'horizon s'élargit, et de nouvelles perspectives s'ouvrent devant l'intelligence. Tandis que la philosophie spéculative s'arrête à la démonstration de la cause première, dont elle définit la nature, les attributs, les opérations extérieures, la théologie plonge dans les profondeurs de cette essence infinie pour étudier la vie intime de Dieu, son activité immanente, le mystère de sa subsistance en trois personnes coéternelles et consubstantielles. Si la philosophie morale trace la règle du devoir d'après les lumières de la conscience, la théologie étend ce concept de l'honnêteté naturelle pour l'élever jusqu'à la hauteur de la perfection

évangélique. Certes, l'admiration pour les œuvres du Créateur redouble à chaque découverte, à chaque progrès des sciences physiques; mais que ce vaste poème de la création s'illumine et grandit au regard de la pensée, quand la théologie montre comment la chaîne des êtres vient rattacher son dernier anneau à Dieu lui-même par l'incarnation du Verbe! Les sciences historiques répandent de vives lumières sur le passé, lorsqu'elles cherchent à rendre compte des événements par le jeu multiple et varié des forces humaines; mais ce drame si compliqué a-t-il sa vraie signification et sa haute unité tant que la théologie n'en donne pas la clef dans le fait de l'apparition du Fils de Dieu sur la terre, fait central autour duquel s'accomplit tout le mouvement de l'histoire pour la réalisation complète du plan divin? Bref, c'est la théologie qui opère l'ascension des autres sciences vers Dieu, en les élevant au-dessus d'elles-mêmes pour leur faire trouver dans une sphère supérieure leur centre commun et leur point d'arrivée. Il ne faut donc pas s'étonner qu'Origène ait couronné par elle son enseignement : la science des rapports de l'homme avec Dieu est nécessairement la première de toutes, parce que Dieu est le principe et la fin des choses.

SIXIÈME LEÇON

Voyage d'Origène à Rome. — Motif qui le porte à visiter la capitale du monde chrétien. — L'Église romaine, fondement et centre d'unité de l'Église universelle. — Situation de la papauté en face des sectes antitrinitaires du IIIe siècle. — Les deux Théodotes et Artémon. — Praxéas, Noët et leurs partisans. — Traits communs à ces deux classes de sectaires, et différences caractéristiques. — La personne de Jésus-Christ, point cardinal de la controverse. — Double forme sous laquelle se produit l'hérésie des unitaires.

Messieurs,

En passant de l'enseignement oral d'Origène à ses nombreux écrits, pour compléter l'une de ces deux études par l'autre, nous devons nous demander tout d'abord quelle marche il convient de suivre dans un sujet aussi complexe. En général, lorsqu'il s'agit d'analyser les œuvres d'un écrivain, on a le choix entre deux méthodes, dont chacune offre des avantages et des inconvénients : la méthode chronologique et la méthode logique. La première prend pour base l'ordre des temps et consiste à examiner une composition après l'autre, suivant qu'elles s'échelonnent dans la vie de l'auteur. Par là, il devient plus facile d'observer le développement de l'esprit, le progrès du style et de la pensée, depuis la première floraison du talent jusqu'à sa pleine maturité. Mais, comme il arrive souvent qu'un écrivain traite les mêmes questions à différentes époques de sa carrière, et que d'ailleurs ses œuvres ne se rattachent pas toujours entre elles par un lien rigoureux, de manière à former un ensemble où tout se tient et s'enchaîne, l'on s'expose à ne saisir sa doctrine que par

fragments et à tomber dans des répétitions fastidieuses en se bornant à étudier ses écrits d'après la succession des dates. C'est à ces deux défauts que veut remédier la méthode logique, en ramenant les ouvrages d'un auteur à quelques chefs principaux autour desquels viennent se grouper toutes ses productions littéraires, à quelque époque de sa vie qu'elles puissent appartenir. Nul doute qu'au moyen de ces catégories bien distinctes, déterminées par la nature même et la différence des sujets, l'on n'arrive à mieux connaître le plan de l'écrivain, le caractère et le sens général de son œuvre. Cependant, toute sûre qu'elle paraît, cette voie présente également un écueil difficile à éviter : en négligeant l'ordre des temps pour vous attacher exclusivement à la liaison des matières, vous perdez de vue le travail qui s'est opéré dans l'esprit de l'auteur, les modifications qu'a pu subir sa doctrine, et vous courez risque de lui attribuer, à son début, un sentiment qu'il n'aura professé que plus tard. A quelles méprises ne s'exposerait point par exemple celui qui, ne tenant aucun compte de la date des compositions de Tertullien, confondrait dans une même analyse les idées du docteur catholique avec celles de l'écrivain montaniste ? C'est pourquoi la meilleure marche que l'on puisse adopter dans l'étude d'un écrivain, c'est de combiner la méthode chronologique avec la méthode logique, de réunir par séries les ouvrages qui se rapportent au même objet et de s'écarter le moins possible de l'ordre dans lequel ils ont paru successivement. De cette manière, nous pourrons suivre Origène pas à pas dans sa longue carrière d'écrivain, en même temps qu'il nous sera facile de répartir entre les différentes époques de sa vie ses traités dogmatiques, ses travaux sur l'Écriture sainte, ses œuvres homélitiques ou morales, et enfin sa grande apologie du christianisme, qui marque à peu près le terme de son activité littéraire.

Le premier écrit d'Origène nous montre déjà combien il

importe d'observer l'ordre des temps, lorsqu'on veut se rendre compte de l'origine et du caractère d'une œuvre. En tête de toutes les compositions du docteur alexandrin, Eusèbe place les cinq premiers livres du *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, Qu'est-ce qui l'avait déterminé à commencer par là ses travaux bibliques, à traiter tout d'abord un sujet qui lui fournissait l'occasion d'exposer et de défendre le dogme de la Trinité? Si je ne me trompe, c'est dans les controverses du temps qu'il faut chercher l'explication d'un tel choix. Or quel était alors le théâtre principal de ces luttes dogmatiques dont l'écho se prolonge dans le *Commentaire sur saint Jean?* L'Église romaine. Il semble donc tout naturel de supposer que le voyage d'Origène à Rome n'a pas dû être sans influence sur le premier ouvrage publié après son retour. Les matières qui s'y trouvent développées ont trop d'analogie avec l'objet même de la controverse agitée dans la capitale du monde chrétien, et les allusions à ce débat y sont trop fréquentes pour exclure l'idée d'une relation quelconque entre les deux faits. Certes, nous sommes loin d'admettre toutes les hypothèses qu'on a construites sur le séjour d'Origène à Rome; nous nous proposons même de montrer combien la plupart de ces conjectures sont peu fondées : mais, d'autre part, ce serait aller contre toute vraisemblance que d'envisager un pareil épisode comme un détail insignifiant dans la vie du célèbre catéchiste. D'ailleurs, ces premiers rapports du chef de l'école d'Alexandrie avec le siège apostolique nous permettront de jeter un coup d'œil sur la situation intérieure de l'Église romaine au commencement du IIIe siècle.

Cherchons d'abord à préciser la date du voyage d'Origène à Rome. Voici le texte d'Eusèbe : « Quant à Adamantios (car c'était le surnom d'Origène), lui-même nous apprend que, poussé par le désir de voir l'Église romaine, la plus ancienne de toutes, il se rendit à Rome, comme il l'écrit

quelque part, pendant que Zéphyrin gouvernait l'Église romaine. Il n'y séjourna pas longtemps et revint à Alexandrie (1). » Or Zéphyrin occupa la chaire de saint Pierre de l'année 202 à l'année 218 (2). C'est donc entre ces deux termes extrêmes qu'il faut placer l'épisode dont parle Eusèbe; mais il ne me paraît pas impossible de serrer davantage la question. On ne peut guère supposer que le docteur alexandrin ait songé à entreprendre un si long voyage pendant la persécution de Septime Sévère. Tant que dura la crise, c'est-à-dire jusqu'à la mort de ce prince, arrivée en 211, son zèle ne lui aurait pas permis de quitter un poste où sa présence pouvait être si utile aux chrétiens d'Alexandrie. La situation ne devint meilleure qu'avec l'avènement de Caracalla au trône impérial. D'autre part, il n'est pas probable qu'Origène ait interrompu pour quelques mois le ministère des catéchèses avant l'époque où il s'était adjoint Héraclas, son disciple, dans la direction du Didascalée : il fallait un maître qui pût le remplacer pendant son absence ; cette considération, qui a bien sa valeur, nous éloigne également des premières années du IIIe siècle. Bref, en rapportant le voyage de Rome à l'an 215, on a tout motif de croire que la date n'est pas trop hasardée. Origène était alors âgé de trente ans ; et bien qu'il n'eût encore rien écrit, selon toute apparence, son enseignement n'avait pas laissé de lui valoir une grande célébrité.

Le chef de l'école d'Alexandrie vient de nous indiquer lui-même le motif qui le portait à visiter la capitale du monde chrétien. Il désirait voir de près l'Église romaine, qu'il appelle la plus ancienne de toutes, ἀρχαιοτάτην. On se méprendrait complètement sur le caractère d'Origène en supposant qu'une vaine curiosité aurait pu l'entraîner loin de ses études et de ses fonctions; il fallait un mobile plus puis-

(1) Eusèbe, H. E., VI, 14.
(2) Ibid, H. E., V, 28 ; VI, 21 ; item *Chronicon* d'Eusèbe.

sant pour l'arracher momentanément à un ministère qu'il remplissait avec tant de zèle. Ce qui poussait vers Rome cet esprit si avide de savoir, c'était le désir de s'instruire dans la foi, de puiser la doctrine chrétienne à sa source même. Voilà ce qu'insinue clairement l'épithète dont il se sert pour qualifier le siège apostolique. A n'envisager que le côté matériel des faits, l'Église de Rome n'était pas la plus ancienne de toutes; Origène ne pouvait ignorer qu'il y avait eu des communautés chrétiennes à Jérusalem et à Antioche avant que Pierre eût quitté l'une et l'autre de ces deux villes pour aller porter ses pouvoirs dans la métropole de l'Occident. Si donc il appelle l'Église de Rome la plus ancienne de toutes, il n'a pu prendre ce mot que dans le sens moral, en y attachant une idée de prééminence. Elle est la plus ancienne, parce que, comme le dit un contemporain d'Origène, saint Cyprien, « elle est la source d'où est sortie l'unité sacerdotale » ; parce qu'elle est « la racine et la matrice de l'Église universelle, » selon l'expression du même docteur (1). Les paroles du grand alexandrin, non moins que son ardent désir de voir l'Église de Rome, montrent qu'il reconnaissait en elle, avec tous les auteurs chrétiens des trois premiers siècles, l'Église « qui préside à toute l'assemblée de la charité, » disait saint Ignace d'Antioche; l'Église « avec laquelle toutes les autres doivent s'accorder dans la foi à cause de sa souveraine principauté », ajoutait saint Irénée; l'Église « dans laquelle, reprenait Tertullien, Pierre et Paul ont laissé toute la doctrine avec leur sang, et dont l'autorité s'étend jusqu'à nous (2). » Quand plus tard son orthodoxie paraîtra suspecte à quelques-uns, c'est avant tout au pape Fabien qu'il écrira pour se justifier, sachant bien que Pierre

(1) Voyez *S. Cyprien et l'Église d'Afrique au* IIIe *siècle*, leçon XIe, p. 258, leçon XIIe, p. 276 et ss.

(2) Voyez *les Pères apostoliques et leur époque*, leç. XVII et XVIII; *S. Irénée et l'éloquence chrétienne dans la Gaule*, leç. XX; *Tertullien*, leç. XXVIII.

est le fondement sur lequel repose l'Église du Christ, ainsi qu'il le dira au Ier livre de son *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu* (1). Nous pouvons donc ajouter le témoignage du catéchiste alexandrin à celui des principaux écrivains de cette époque primitive, qui ont tous proclamé à l'envi la suprématie du saint-siège, dans les Gaules, en Afrique et dans l'Asie-Mineure, au sein des Églises de l'Orient non moins que dans les contrées de l'Occident chrétien.

Du reste, Messieurs, il ne faut pas s'étonner que l'Église de Rome ait exercé sur Origène cette attraction puissante dont parle Eusèbe; le même mouvement qui l'entraînait vers la capitale du monde chrétien y avait porté saint Polycarpe, saint Justin, Tatien, Hégésippe, Tertullien, c'est-à-dire les hommes les plus considérables des trois premiers siècles de l'Église. Alexandrie et Athènes pouvaient bien être des foyers de science et d'érudition; mais, orthodoxes et hérétiques, tous comprenaient que la société chrétienne avait ailleurs son fondement et son centre d'unité. Aussi les voyait-on affluer vers Rome, les uns pour y puiser la vraie doctrine, les autres pour y répandre leurs erreurs. Rien ne me paraît mieux témoigner de ce sentiment général que la conduite des sectes primitives : la plupart d'entre elles, pour ne pas dire toutes, sont nées en Orient, dans l'Asie-Mineure, en Égypte et en Syrie; mais c'est à Rome, qu'à partir de Simon le Magicien, les principaux hérésiarques, Valentin, Cerdon, Marcion, Apelles, Praxéas, viendront l'un après l'autre chercher des disciples pour n'y trouver que des juges. Malgré les succès partiels qu'ils auront obtenus dans leur pays, ils sentiront, comme les montanistes de la Phrygie, que rien n'est fait tant qu'on n'a pas réussi à entamer le cœur de la chrétienté. Condamné par le clergé de Sinope, Marcion n'hésitera pas à porter sa cause devant l'Église ro-

(1) Eusèbe, H. E., VI, 25, 36.

maine et à lui demander des lettres de paix (1). Valentin se fera excommunier trois fois par le successeur de saint Pierre avant de renoncer à l'espoir d'introduire sa doctrine dans l'Église mère et maîtresse de toutes les autres : tant les chefs de la gnose étaient convaincus que, pour faire triompher leurs systèmes, il fallait trouver de l'écho auprès du siège apostolique. Rome était le but de leurs tentatives avant leur échec et l'objet de leurs attaques après leur condamnation ; soit en persistant à vouloir y prendre pied, soit en se retournant contre elle avec fureur, ils rendaient un égal hommage à sa souveraineté spirituelle.

C'est ainsi que l'histoire des trois premiers siècles nous signale dans l'Église romaine le centre de gravité du monde chrétien. Les principaux personnages du temps se mettent en rapport avec elle, et attestent sa suprématie ; quant aux sectes primitives, leur effort suprême tend à s'implanter au milieu d'elle, et à obtenir de son chef des lettres de paix ou de communion. Aussi ne citerait-on pas dès l'origine du christianisme quelque différend un peu grave, une controverse importante où l'évêque de Rome ne soit intervenu comme juge de la foi et comme gardien de la discipline. Un schisme vient-il à éclater dans l'Église de Corinthe, du vivant même de saint Jean? C'est vers l'Église romaine que se tournera cette Église apostolique; et c'est au pape saint Clément qu'il appartiendra de pacifier les esprits. La querelle des *quarto-décimans* menace t-elle de troubler l'Église naissante? Saint Polycarpe ira traiter la question à Rome avec le pape Anicet; et le pape saint Victor la tranchera par une décision souveraine à laquelle, sauf quelques rares dissidences, l'Église universelle s'empressera d'adhérer (2). Il

(1) S. Épiphane, *Hær.*, XIII.

(2) Voyez *les Pères apostoliques et leur époque*, leçon VI ; *les Apologistes chrétiens au IIe siècle*, tome II, leçon XIX, *sur les premières lettres des Papes.*

en sera de même pour le décret du pape saint Étienne, dans les débats soulevés sur la réitération du baptême des hérétiques (1). Au milieu des agitations causées par le montanisme, ce que demande l'Église de Lyon pour se tranquilliser, et ce qui excitera une si vive émotion dans le parti de Tertullien, c'est la sentence du souverain pontife (2).

Partout, cette suprématie se manifeste par des actes éclatants, soit qu'il s'agisse de déposer un évêque, comme dans la cause de Marcien d'Arles, ou d'en réintégrer un autre, comme dans celle de Basilide, évêque de Léon en Espagne (3). Bientôt nous verrons un patriarche d'Alexandrie, élève d'Origène, accusé auprès du pape saint Denis, et obligé de présenter sa justification. Les païens eux-mêmes témoignent de l'autorité du saint-siège au IIe et au IIIe siècle. Ici, c'est un chef breton, Lucius, qui, du fond de la Grande-Bretagne, écrit au pape Eleuthère, pour lui manifester le désir d'embrasser la foi chrétienne (4); là, c'est l'empereur Aurélien qui adjuge les possessions de l'Église d'Antioche à celui que l'évêque de Rome aura déclaré titulaire légitime de ce siège (5). Lorsque, dans le même conflit, un concile d'Antioche, composé d'évêques orientaux, excommuniera Paul de Samosate pour ses opinions hérétiques, il se hâtera tout d'abord d'en donner connaissance au pape saint Denis (6). La sollicitude de l'Église romaine, pendant cette période primitive, s'étend aux chrétiens de tous les pays, tant pour subvenir à leurs besoins matériels que pour veiller à des intérêts d'un ordre plus élevé. Dans une lettre conservée par Eusèbe, saint Denis, évêque de Corinthe, félicite le

(1) Voyez *S. Cyprien et l'Église d'Afrique au IIIe siècle*, leçons XVI, XVII, XVIII.

(2) Eusèbe, H. E., v, 3. — Voyez *Tertullien*, leçon XXV.

(3) *S. Cyprien et l'Église d'Afrique, etc.*, leçon XVI, p. 365 et ss.

(4) Bède, *Hist. gentis Anglorum*, l. I, c. 4.

(5) Eusèbe, H. E , VII, 30.

(6) Ibid., VII, 39.

pape Soter d'être resté fidèle à la coutume de ses prédécesseurs qui n'avaient cessé dès l'origine de venir en aide, par leurs offrandes, aux Eglises du monde entier; ce qui le touche en particulier, c'est de voir que le pontife romain « accueille tous les fidèles qui se rendent à Rome, comme un père ses enfants », ὡς τέκνα πατερ (1). Quelque temps après, saint Denis, évêque d'Alexandrie, rend le même hommage au pape Etienne, dont la généreuse prévoyance, loin de se renfermer dans les limites d'un diocèse ou d'une province, avait pénétré jusqu'en Arabie et en Syrie (2). Bref, l'exercice constant de cette mission universelle de foi et de charité prouve qu'alors comme aujourd'hui Rome était la tête et le cœur de la chrétienté.

Si ce ne sont pas là les traits qui doivent caractériser une suprématie spirituelle, je voudrais bien savoir à quelles marques on peut la reconnaître. Aussi je comprends que ce corps de preuves imposantes, comme il l'appelle, ait fait impression sur l'un des esprits les plus distingués qui soient rentrés au giron de l'Eglise dans ces derniers temps, je veux parler du docteur Newman, de l'université d'Oxford. En examinant avec attention les détails que nous venons de résumer, il disait dans un ouvrage antérieur à sa conversion : « Quand je considère en bloc tous ces faits particuliers, je trouve qu'il en ressort un puissant argument pour l'autorité de Rome en matière de foi et de discipline (3). » Mais il est d'autres esprits qui ne portent pas la même perspicacité, ni peut-être une égale droiture dans l'étude de l'histoire. Il ne leur suffit pas que les premiers écrivains du christianisme, saint Ignace d'Antioche, saint Irénée, Tertullien, saint Cyprien, aient proclamé hautement la suprématie de l'Eglise

(1) Ibid., IV, 23.

(2) Ibid., VII, 5.

(3) *Histoire du développement de la doctrine chrétienne,* par J.-H. Newmann, de l'université d'Oxford. *Introduction.*

romaine; que les sectes primitives aient rendu à cette prérogative le témoignage le moins suspect, par leurs tentatives et leurs manœuvres; que les pontifes romains soient intervenus dans toutes les controverses des trois premiers siècles comme dépositaires et comme juges suprêmes de la doctrine, en Orient non moins qu'en Occident; et qu'enfin cette sollicitude active, vigilante, n'ait cessé d'embrasser les différentes parties du monde chrétien, Non, ils voudraient que, sous les empereurs païens, pendant l'ère des persécutions, à une époque où l'Eglise romaine était en quelque sorte ensevelie dans les catacombes, ils voudraient, dis-je, que, dans des conditions si critiques, si exceptionnelles, les choses se fussent passées absolument de la même manière qu'aujourd'hui où le pouvoir pontifical se déploie dans la plénitude de sa liberté. Et ne trouvant pas à côté des papes contemporains de Néron et de Domitien une chancellerie bien organisée, des congrégations fonctionnant avec une régularité parfaite, un service de correspondance entretenu sans interruption avec les évêques du monde entier, sous la protection des lois de chaque pays, par la voie des chemins de fer, des bateaux à vapeur, de la poste et du télégraphe, ne trouvant rien de tout cela, ou peu s'en faut, ils affirment gravement que la constitution de l'Eglise a varié. Non, ce qui a varié, ce sont les conditions extérieures dans lesquelles l'autorité des papes s'exerçait à son origine; ce qui a disparu, ce sont les entraves sans nombre que la difficulté des temps mettait à l'autorité souveraine du saint-siège. Il faut, en effet, sous peine de tomber dans les plus étranges méprises, distinguer avec soin entre le pouvoir lui-même et son exercice. Un pouvoir peut exister plein et entier, quoique les circonstances l'empêchent de se produire dans toute son étendue. Supprimez ces obstacles, imaginez un autre état de choses, et le pouvoir jusqu'alors plus ou moins latent, voilé, apparaîtra aussitôt dans l'éclat

de sa force. Voilà ce qui est arrivé pour la papauté : les siècles n'ont rien ajouté à son pouvoir en ce qui est de droit divin; mais la marche providentielle des événements lui a permis de se manifester suivant les besoins des temps, et de se développer avec l'Eglise elle-même. Or, un simple développement n'est pas une altération; et une expansion légitime ne saurait passer pour un changement anormal. L'homme reste lui-même à travers les âges qu'il parcourt, et la fleur qui va s'épanouir sur sa tige est déjà tout entière dans son germe. Quand le Sauveur comparait l'Eglise au grain de sénevé, qui, de faible semence, devient un grand arbre, il indiquait d'avance la marche ascendante que devaient suivre toutes ses institutions. Née avec l'Eglise, dont elle est le noyau, la papauté a grandi avec elle et pour elle. Car plus une société élargit sa circonférence, plus il est nécessaire que son centre s'affermisse et se fortifie, si elle ne veut pas tomber en dissolution. Voilà pourquoi l'action de la papauté a dû devenir plus directe, plus immédiate, si je puis m'exprimer ainsi, à mesure que l'Eglise elle-même a gagné en nombre et en étendue. Il ne s'agit point là d'empiètements ni d'usurpations : un tel progrès était dans la nature des choses; car un corps ne peut se développer sans que la tête profite à son tour de son accroissement, ni un arbre multiplier ses rameaux sans que ses racines plongent plus avant dans le sol. Celui qui a bâti l'Eglise sur Pierre a dû constituer ce fondement de telle façon qu'il pût encore supporter l'édifice, lors même que l'édifice aurait pris des proportions vastes comme le monde. Rien n'est donc plus facile à expliquer que cet épanouissement du pouvoir pontifical; et il semble que, pour le montrer dans toute sa splendeur, Dieu ait choisi l'époque de l'histoire où les sectes dissidentes trahissent davantage, par leurs divisions, leur irrémédiable faiblesse, afin de mieux faire comprendre à chacun où résident, pour la

société chrétienne, la garantie de sa force et le principe de son unité.

Quant à nous, Messieurs, nous tiendrons compte de la situation de l'Eglise pendant les trois premiers siècles, et nous ne chercherons dans l'ère des persécutions que ce qu'il est possible d'y trouver. J'avoue, pour ma part, qu'en comparant l'action souveraine du saint-siège sous les empereurs païens avec l'influence de la papauté dans les temps modernes, je suis moins frappé de la deuxième période que de la première; car les difficultés de tout genre qui s'opposaient alors à l'exercice de ce pouvoir en font ressortir d'autant mieux l'existence et la légitimité. Renfermons-nous à présent dans les vingt premières années du IIIe siècle, dans cette période pendant laquelle Origène se rendit à Rome, poussé par la force d'attraction qui avait entraîné l'élite des défenseurs de la foi vers le centre du monde chrétien. A l'époque de son arrivée, en l'année 215, les troubles excités par les montanistes venaient de s'apaiser; et l'on n'entendait plus que le bruit lointain des éloquentes déclamations de Tertullien contre ceux qui n'adoptaient pas ses plans de réforme. Par son célèbre édit touchant la discipline pénitentiaire, le pape Zéphyrin avait brisé ce rigorisme farouche, qui n'était propre qu'à porter le désespoir dans l'âme des pécheurs (1). A la vérité, toute trace d'erreur n'avait pas disparu : trente ans plus tard, Novatien reprendra ce système de dureté impitoyable, contre lequel le pape Corneille et saint Cyprien s'élèveront avec tant de force (2). Mais, dans l'intervalle, d'autres préoccupations avaient succédé à celle-là; les hérésies antitrinitaires du IIIe siècle allaient choisir Rome pour le théâtre principal de leurs machinations. Le souverain pontificat se trouvait en lutte avec ce nouveau genre d'adversaires, quand Origène

(1) Voyez *Tertullien*, leçon XXV.
(2) Voyez *S. Cyprien et l'Eglise d'Afrique au IIIe siècle*, leçon XI.

vint séjourner dans la capitale de l'empire. Cette controverse occupe trop de place dans les écrits du docteur alexandrin pour qu'elle ne mérite pas de notre part une sérieuse attention.

En décrivant, il y a quelque temps, le milieu où Origène était appelé à exercer son activité, nous disions que le gnosticisme n'avait plus guère de prise sur les esprits vers la fin du IIe siècle. Le succès de ces rêveries, où l'imagination jouait un si grand rôle, ne pouvait être de longue durée. Panthéisme, dualisme et trithéisme, ces trois formes principales de la gnose heurtaient trop vivement la doctrine chrétienne pour ne pas soulever avec le temps une réprobation générale. Aussi, les systèmes dont nous allons parler, bien qu'ils aient une certaine affinité avec ces hérésies primitives, sont plutôt une réaction contre elles qu'une continuation de leurs théories. Les gnostiques avaient tellement fractionné la nature divine par leur interminable série d'éons et d'hypostases, qu'il dut en résulter un sentiment d'opposition très prononcé contre tout ce qui semblait mettre en péril le dogme de l'unité de Dieu. Et comme l'esprit humain est toujours prompt à se jeter d'un extrême dans un autre, il pouvait arriver facilement que le mystère de la Trinité lui-même parût à quelques-uns incompatible avec le monothéisme chrétien. Car, Messieurs, il ne faut pas toujours supposer la mauvaise foi à l'origine d'une erreur : la difficulté d'accorder entre elles deux vérités qui semblent se contredire suffit à expliquer ces inquiétudes naissantes. C'est l'opiniâtreté dans l'erreur qui est proprement le fait de l'orgueil et des passions humaines. On conçoit donc sans trop de peine que la peur d'introduire une division dans la substance divine, comme les gnostiques, ou la crainte de retomber dans une autre forme de polythéisme, ait pu troubler quelques chrétiens d'une foi peu éclairée. Ils reculent devant la Trinité, disait Tertullien,

parce qu'ils s'imaginent que par là on introduit plusieurs dieux, contrairement à la règle de foi qui n'en admet qu'un seul (1). Le prêtre de Carthage a raison de les appeler « des gens simples et ignorants »; car un examen plus sérieux de la doctrine leur eût appris que la pluralité des personnes ne détruit pas en Dieu l'unité de nature. Ce que le défaut d'instruction et la faiblesse d'esprit produisaient dans les uns, pouvait être amené chez les autres par une ardeur de spéculation intempérante. Oubliant que les mystères de la foi, accessibles à la raison par certains côtés, se refusent néanmoins à une compréhension parfaite, et ne croyant pas pouvoir concilier la trinité des personnes avec l'unité de nature, ou, pour parler le langage théologique du temps, la *monarchie* avec l'*économie*, ils rejetaient l'une sous prétexte de sauver l'autre. Par toutes ces causes historiques ou morales, on s'explique aisément l'origine des sectes unitaires ou antitrinitaires qui succèdent aux écoles gnostiques dans le catalogue des hérésies.

Or, Messieurs, du moment que les adversaires de la Trinité croyaient devoir repousser ce dogme dans l'intérêt du monothéisme, il n'y avait que deux formes possibles pour leur négation; car il va sans dire que la personne de Jésus-Christ devenait immédiatement le point cardinal de la controverse. Les unitaires étaient chrétiens, ou du moins prétendaient l'être; et, de plus, ils voulaient rester tels : il s'agissait donc pour eux de formuler avant tout leur opinion sur le Fils de Dieu; c'est de là que dépendait la question de savoir s'il existe en Dieu plusieurs personnes ou une seule. Or, je le répète, à cette question, qu'est-ce que Jésus-Christ? les antitrinitaires ne pouvaient répondre que de deux façons, soit en niant la divinité du Christ, soit en affirmant son identité personnelle avec le père. Le Christ est un pur

(1) Tertullien, *adv. Praxeam.*, c. III.

homme, ou bien, le Christ est Dieu le Père lui-même, voilà les deux formules entre lesquelles ils devaient choisir pour ramener les trois personnes divines à une seule. Un écrivain du IIIe siècle, Novatien, a parfaitement saisi cette disjonctive, et caractérisé l'une et l'autre classe de sectaires : « Voyant, dit-il, que l'Ecriture sainte enseigne l'existence d'un seul Dieu, les hérétiques ne pensent pas pouvoir maintenir ce dogme, si ce n'est en soutenant que le Christ est un pur homme, ou bien Dieu le Père lui-même (1). » D'après lui, les uns raisonnaient ainsi : Il n'y a qu'un Dieu ; donc, si le Père est une personne, et le Fils une personne, le Père seul peut être Dieu, et par conséquent le Fils n'est qu'un homme. Les autres, au contraire, renversaient la proposition, et argumentaient de la sorte : Il existe un seul Dieu ; donc, si le Fils est Dieu, il faut que le Père et le Fils soient une seule et même personne, autrement il y aurait deux dieux. Paralogismes grossiers, qui reposent sur la confusion de l'idée de nature avec celle de personne, comme Origène nous le montrera bientôt ; mais, pour le moment, nous devons nous borner à décrire les deux voies qui s'ouvraient devant les hérésies antitrinitaires. Dans la première, nous voyons marcher les deux Théodotes, Artémon et Paul de Samosate ; dans la seconde, Praxéas, Noët et Sabellius. Le trait commun à tous, c'est la négation de la Trinité ; la nuance qui les distingue, c'est que les uns dépouillent le Christ de sa divinité, tandis que les autres le confondent avec le Père dans une seule et même personne. Etudions de plus près le mouvement de ces sectes qu'Origène allait rencontrer à Rome, et qu'il combattra dans son *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean.*

Assurément, des deux formes qu'a revêtues l'hérésie des unitaires, la moins originale est celle qui se résume dans la

(1) Novatien, *De Trinitate*, c xxx.

négation de la divinité du Christ. C'est pourquoi je ne suis pas étonné de trouver, en tête de ces adversaires de la Trinité, un tanneur et un banquier. Je ne veux pas médire de ces deux professions, fort respectables sans doute, mais il est permis de faire observer qu'elles n'ont pas un rapport très direct avec la théologie; aussi le système des deux Théodotes ne se recommande-t-il point par une grande profondeur. Il est difficile, à une si forte distance des événements, et en l'absence de renseignements plus détaillés, de connaître au juste les mobiles qui ont fait agir les hommes. D'après saint Epiphane, Théodote de Byzance avait renié la foi pendant une persécution. Interpellé sur un fait si grave, il répondit, pour se justifier, qu'après tout il n'avait renié qu'un homme. On a tout lieu de croire que cette circonstance ne fut pour lui qu'une occasion de manifester un doute déjà conçu auparavant. Expulsé de l'Eglise de Byzance, il se rendit à Rome, suivant la coutume ordinaire des hérésiarques; mais, bien loin de l'admettre de nouveau dans les rangs des fidèles, le pape Victor l'excommunia (1). Voici la substance de ses idées. Le Christ est un pur homme; mais un double avantage lui assure la prééminence sur toute l'humanité : conformément au plan divin, il a été conçu d'une vierge par l'opération du Saint-Esprit; et, de plus, comme il était très pieux, l'Esprit-Saint descendit sur lui, lors de son baptême, sous la forme d'une colombe, pour lui communiquer des forces divines. Mais cette descente de l'Esprit-Saint sur Jésus ne nous autorise nullement à l'appeler Dieu; cependant, quelques membres de la secte admettaient qu'il avait mérité ce nom à partir de sa résurrection, mais seulement dans le sens impropre et métaphorique (2). Au fond, c'est la reproduction pure et simple de

(1) S. Epiphane, *Hæres.* 54; Eusèbe, H. E., v. 28.

(2) *Philosophumena*, VII, 35; X, 23. — Eusèbe, H. E., v. 28. — S. Epiphane, *Hæres.*, LIV. I. — Théodoret, *Hæres. fab.*, VI, 5.

la doctrine des ébionites et des cérinthiens, avec cette différence que Théodote reconnaissait la naissance miraculeuse du Sauveur. Aux idées du tanneur de Byzance, son homonyme, le banquier, ne paraît en avoir ajouté qu'une seule ; mais celle-là, je l'avoue, est originale : un personnage de l'Ancien Testament lui fournit le prétexte d'imaginer ce beau thème. Selon lui, il y a quelqu'un de supérieur au Christ, Melchisédech, qui remplit à l'égard des anges le ministère que le Christ exerce en faveur des hommes (1). Une si haute conception n'a sans doute d'autre fondement qu'un texte bien connu du psaume 109, dont Théodote ne comprenait pas le sens. Certes, si la secte des unitaires n'avait compté que des théologiens de cette force, on ne concevrait guère qu'elle eût fait des prosélytes; mais, comme il arrive d'ordinaire, un homme de talent vint s'emparer de ces idées, pour leur prêter une forme plus scientifique : ce fut Artémon.

Nous n'avons pas de détails sur la vie de l'homme qui donna son nom à la première classe des antitrinitaires du IIe et du IIIe siècle; mais ce qui ne fait pas de doute, c'est qu'il imprima au mouvement une direction nouvelle. Non pas qu'il ait enrichi d'idées bien neuves le symbole des deux Théodotes : du moment qu'on nie la divinité de Jésus-Christ, la théologie se réduit à fort peu de chose, et il n'y a plus matière à grande spéculation. Toute la métaphysique chrétienne repose sur cette donnée fondamentale, et croule avec elle. En se renfermant dans une négation si radicale, Artémon ne pouvait guère s'élever au-dessus des chétives conceptions d'un déisme vulgaire; son rôle devait se borner, dès lors, à épuiser contre la Trinité toutes les ressources de la dialectique. Tel paraît avoir été, en effet, le sens de son œuvre. Eusèbe nous fournit à cet égard des indications pré-

(1) *Philosoph.*, VII, 36. — Pseudo-Tertullianus, *De Præcrip.*, 53.

cieuses (1). Nous apprenons de lui qu'Artémon et ses disciples travaillaient particulièrement à éluder les textes de l'Ecriture sainte par une argumentation sophistique. C'est pour s'exercer dans ce genre d'escrime qu'ils étudiaient avec soin les éléments d'Euclide, les ouvrages d'Aristote et de Théophraste, et par-dessus tout les écrits de Galien, dont la prédilection pour la méthode géométrique est bien connue. Cette méthode, ils prétendaient l'appliquer dans toute sa rigueur aux vérités révélées; et chaque fois qu'on leur opposait un verset de l'Ecriture, ils cherchaient à le réduire en syllogisme, usant tour à tour de la forme hypothétique ou de la forme disjonctive (2). Novatien nous donnait tout à l'heure des exemples de cette logomachie, à l'aide de laquelle ils embarrassaient les fidèles. C'est ainsi qu'ils disaient : Si le Christ est Dieu, il n'est pas homme, et s'il est homme, il n'est pas Dieu; or, il est homme, puisqu'il est né d'une vierge, donc il n'est pas Dieu. Ou autrement : Le Christ est Dieu, ou il est homme; or, il n'est pas Dieu, puisque Dieu est invisible, donc il n'est qu'un homme. Assurément, la preuve n'avait pas beaucoup de force; il suffisait de nier la majeure pour renverser tout cet échafaudage; car le Christ peut être Dieu et homme à la fois, en réunissant la nature divine et la nature humaine dans une seule et même personne. Lorsqu'on veut amuser les enfants d'un catéchisme, on a coutume de leur proposer de pareilles difficultés. Mais enfin ces arguties ne laissaient pas d'entortiller bon nombre d'esprits; et c'est à cet appareil de syllogismes, déployé avec faste, qu'il faut attribuer, en grande partie, le succès des Asclépiodote, des Hermophile, des Apollonide, tous formés à l'image d'Artémon, leur maître. C'était une école critique, pointilleuse, subtile, se piquant d'apporter une sévérité ma-

(1) Eusèbe, H. E., v, 28.
(2) Eusèbe, H. E., v, 28, συνημμένον ἢ διεξευγμένον.

thématique dans l'emploi de sa méthode, et ne manquant jamais de parler au nom de la science. Or, ces grands airs imposent toujours quelque peu à la multitude; et l'on finit par prendre pour un savoir réel ce qui n'en a que l'apparence. Par ses artifices et ses détours, l'école dont je viens de parler fraya les voies au premier sophiste du IIIe siècle, à Paul de Samosate, dans lequel Eusèbe et les Pères du concile d'Antioche ont vu avec raison le vrai successeur d'Artémon (1). Cet hérésiarque sort de notre cadre, puisqu'il est postérieur à Origène; mais nous le retrouverons dans les controverses qui précédèrent immédiatement l'arianisme.

J'ai dit, Messieurs, que l'hérésie des unitaires ne pouvait se produire que sous une double forme, suivant qu'elle réduisait le Christ à un pur homme, ou qu'elle le confondait avec le Père dans une seule et même personnalité divine. De ces deux voies, qui aboutissaient également à la négation de la Trinité, les artémonites avaient suivi la première. Mais la croyance à la divinité de Jésus-Christ était trop fortement enracinée dans le cœur des fidèles, pour qu'une telle opposition ne dût point blesser au vif le sentiment chrétien. L'apostasie devenait manifeste, et rien ne parvenait à la pallier. Pour se rapprocher davantage de la doctrine de l'Eglise, il fallait se placer sur un autre terrain et chercher dans la glorification même du Christ une raison de nier la distinction des personnes divines. En partant de ce principe, on pouvait raisonner ainsi : Oui, c'est Dieu qui a pris naissance dans le sein de la Vierge, qui a vécu au milieu des hommes, qui est mort pour leur salut, qui a souffert sur la croix; mais Dieu est unipersonnel, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu, et, par conséquent, celui qui a accompli toutes ces choses n'est autre que le Père lui-même : Père, en tant que

(1) Eusèbe, H.-E., v. 28; VII.

Dieu, il est Fils en tant qu'homme, mais sans que le Père et le Fils soient deux personnes divines distinctes l'une de l'autre. Ainsi parlait Praxéas, venu de l'Asie Mineure, où il avait confessé la foi, à Rome, où il enseigna ouvertement ses erreurs. Vers le même temps, Noët soutenait à Smyrne une doctrine toute pareille, que ses disciples portèrent également à Rome; car, nous l'avons dit, Rome était le point de mire de toutes les hérésies, et aucune ne croyait avoir gagné de terrain aussi longtemps qu'elle ne trouvait pas d'accès auprès du siège apostolique. Comme les partisans de Praxéas et de Noët prétendaient que Dieu le Père lui-même avait souffert sur la croix, ils reçurent à bon droit le surnom de *patripassiens*. Evidemment, une pareille idée était grossière, et Tertullien en triomphe sans peine dans son traité contre Praxéas (1). En affirmant que le Père était devenu son propre Fils, ou, pour mieux dire, qu'il s'était fait Fils, υἱοπάτωρ, on avançait une proposition tellement contraire à l'Evangile, que l'absurdité en sautait aux yeux. Si l'hérésie des unitaires s'était maintenue sur une telle base, nous ne comprendrions guère qu'elle eût pu agiter l'Eglise romaine pendant près d'un demi-siècle. Une transformation devenait inévitable, et il ne manquait qu'un homme de talent pour l'opérer. La deuxième classe des unitaires trouva son Artémon dans la personne de Sabellius.

Sabellius est, sans contredit, l'une des figures les plus originales du IIIe siècle. Né à Ptolémaïs, dans la Pentapole, il vint à Rome de bonne heure, et entra en communication avec les disciples de Praxéas et de Noët; après avoir partagé quelque temps leur opinion, il comprit la nécessité de la réformer sur plusieurs points. Ses devanciers avaient beaucoup parlé du Père et du Fils, mais que deve-

(1) Voyez *Tertullien*, leçon XXXII.

nait, dans leur système, la doctrine du Saint-Esprit?... Ils n'en disaient mot. Restait donc à cet égard une lacune à combler ; de plus, en admettant une incarnation proprement dite ou réelle, il devenait impossible de l'attribuer à Dieu le Père : l'Ecriture sainte et la tradition ne permettaient pas une telle interversion des rôles. Sabellius vit très bien en quoi péchait la théorie de ses prédécesseurs, et il s'efforça d'y remédier. D'après lui, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ne sont pas trois personnes divines, mais purement et simplement trois dénominations répondant à trois opérations diverses ou à trois manifestations successives de la divinité : Dieu est Père en tant qu'il crée le monde, Fils, en tant qu'il opère la rédemption de l'humanité, Saint-Esprit, en tant qu'il est l'âme de l'Eglise et le principe de sa sanctification ; le Père est la force constitutive des êtres, le Fils, la force illuminatrice, et le Saint-Esprit, la force vivifiante. Sabellius alla plus loin ; car, du moment qu'il rejetait la distinction réelle des personnes divines, il était obligé de placer les trois actes de ce drame extérieur dans la substance même de Dieu. Dès lors, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ne signifient que trois moments, trois périodes, trois phases de la vie divine se développant dans le monde, dans l'humanité et dans l'Eglise. C'est ce qu'il indiquait clairement par une formule que saint Athanase nous a conservée : « La monade en se développant est devenue triade (1). » En d'autres termes, il y a eu trois évolutions de la divinité, dont le premier résultat est le monde, le second, l'humanité, et le troisième, l'Eglise. Bref, le panthéisme est le dernier mot des unitaires de la seconde classe, comme le déisme est la conséquence où venaient aboutir ceux de la première, ou les artémonites. Et j'admire la sagacité de saint Grégoire de Nazianze accusant les sabelliens d'a-

(1) Ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τρίας.

théisme, ainsi que la perspicacité de saint Athanase et de saint Hilaire reprochant aux mêmes hérétiques d'anéantir le monde et de l'absorber en Dieu. Du reste, les panthéistes modernes, tels que Schleiermacher et Hégel, ont confirmé ce jugement des Pères de l'Eglise; et, par leurs aveux comme par leurs emprunts, ils reconnaissent dans Sabellius un précurseur et un maître.

Telle est, Messieurs, quant à ses traits principaux, la physionomie des sectes en face desquelles l'Eglise allait affirmer la doctrine catholique au commencement du IIIe siècle. Quelle sera l'attitude des souverains pontifes devant ces hérésies qui s'agitent autour du siège apostolique? Quelle part Origène va-t-il prendre aux luttes dont Rome était le théâtre à son arrivée dans cette ville? Ou du moins quelle impression retirera-t-il de ces controverses, et quelle influence exerceront-elles sur ses œuvres? Le livre des *Philosophumena*, découvert il y a peu d'années et attribué tour à tour à Origène et à saint Hippolyte, est-il de nature à modifier l'opinion qu'on s'était formée jusqu'ici sur ces deux personnages, d'une part, sur les papes Zéphyrin et Calliste, de l'autre? Telles sont les questions qui vont nous occuper.

SEPTIÈME LEÇON

Luttes entre l'orthodoxie chrétienne et les adversaires du dogme de la Trinité. — Exposition de la doctrine catholique sur cet article du symbole. — Objections des sectaires. — Réponses des défenseurs de la foi. — Formation de la langue théologique touchant la Trinité. — Le livre des *Philosophumena* dans ses rapports avec la controverse soulevée par les unitaires du IIIe siècle. — Origène est-il l'auteur de cet ouvrage ? — Raisons qui obligent d'écarter l'hypothèse.

Messieurs,

Le voyage d'Origène à Rome nous a placés en face des hérésies antitrinitaires qui troublaient alors la capitale du monde chrétien. Après avoir expliqué l'origine de ces sectes que le catéchiste alexandrin allait combattre dans son premier ouvrage, nous avons dû analyser leurs doctrines. Dès l'instant qu'elles rejetaient le mystère de la Trinité, sous prétexte de sauver le dogme de l'unité de Dieu, elles se voyaient dans l'alternative de nier la divinité du Fils ou d'affirmer son identité personnelle avec le Père. Le Christ n'est qu'un homme, ou bien il est Dieu le Père lui-même, telles sont les deux propositions qui se présentaient à leur choix ; et, par le fait, leurs théories se résument dans l'une ou l'autre. Tandis que les deux Théodotes, Artémon et Paul de Samosate, détruisent la distinction réelle des personnes divines en dépouillant le Christ de sa divinité, Praxéas, Noët et Sabellius aboutissent au même résultat par une autre voie, en confondant la personnalité du Fils avec celle du Père. Et de même que les premiers

rétrogradent vers le monothéisme juif, ou reculent jusque sur le terrain du déisme pur, ainsi les derniers arrivent-ils au panthéisme avec Sabellius, aux yeux de qui les trois personnes deviennent trois développements, trois évolutions successives de la substance divine, ayant pour termes le monde, l'humanité et l'Eglise : des deux côtés, la doctrine chrétienne croule sur sa base, et l'œuvre de la rédemption perd son véritable sens.

Ici, Messieurs, et avant d'aller plus loin, il ne me semble pas inutile d'exposer en peu de mots le dogme catholique de la Trinité, afin de montrer par où les unitaires heurtaient cet article fondamental du symbole. D'après l'Ecriture sainte, interprétée par la tradition de l'Eglise, il existe un seul Dieu en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Le Fils est engendré par le Père, et le Saint-Esprit procède du Père et du Fils; ces trois personnes ne font qu'un seul et même Dieu, parce que la même nature, la même substance, la même essence divine est commune aux trois. Par là tombent tous les paralogismes qu'on a coutume d'opposer à la Trinité; car la doctrine catholique ne dit pas : trois personnes ne forment qu'une seule personne, ou trois substances ne sont qu'une seule substance, ce qui serait une contradiction; mais elle dit : les trois personnes divines subsistent dans l'unité d'une seule et même nature, ce qui est assurément un mystère, mais non pas une contradiction ; car il n'y a de contradiction qu'autant qu'on affirme et qu'on nie à la fois la même idée dans un même sujet et sous le même rapport. Or l'affirmation de l'unité ne tombe que sur la nature divine, tandis que l'affirmation de la Trinité porte sur les personnes. Cela posé, la nature divine, identique et numériquement une dans les trois personnes, les rend par cela même coéternelles, coégales, consubstantielles, en sorte que les attributs absolus de la divinité, la toute-puissance, l'immensité, l'omniscience, etc.,

ne sauraient convenir ni plus ni moins à l'une qu'à l'autre ; ce qui les distingue entre elles, ce sont uniquement les propriétés relatives ou personnelles qui font que le Père engendre le Fils, que le Fils est engendré par le Père, et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. C'est sur ces relations, sur ces manières d'être d'une personne par rapport à l'autre, que se fonde leur distinction ; mais cette distinction, bien que n'affectant pas la substance divine elle-même, n'en est pas moins réelle : car le Père n'est pas le Fils ni le Saint-Esprit ; le Fils n'est pas le Saint-Esprit ni le Père ; le Saint-Esprit n'est pas le Père ni le Fils. Enfin, ces relations d'origine établissent entre les trois personnes un rang, un ordre, une gradation logique : le Père est le principe du Fils, le Père et le Fils sont le principe du Saint-Esprit. Mais cette priorité de raison n'entraîne point une priorité de temps ; cette subordination, quant à l'origine, n'implique aucune espèce d'inégalité ou d'infériorité. Comme la génération du Fils et la procession de l'Esprit-Saint ne sont pas des faits arbitraires, contingents, mais des actes nécessaires, d'une nécessité intrinsèque et absolue, la qualité de Père n'est pas supérieure à la qualité de Fils : toutes deux sont corrélatives et ont le caractère de l'infini. Conséquemment, ni en raison de la nature divine, qui est une et indivisible, ni à cause de la relation des personnes, inséparables l'une de l'autre, on ne saurait admettre dans la Trinité le plus ou le moins, l'avant ou l'après ; mais en tout et partout il faut adorer l'unité dans la Trinité et la Trinité dans l'unité : ni confusion de personnes, ni division de substance, c'est à quoi se résume le dogme fondamental de la religion chrétienne.

D'après cette courte analyse, il vous est facile de comprendre que deux idées principales dominent toute la question : l'idée de nature et l'idée de personne. Si nous avions une notion adéquate de la nature et de la personnalité di-

vines, nous verrions sans difficulté comment les trois personnes peuvent subsister dans une seule et même nature, et la Trinité ne serait plus un mystère. Là est précisément l'obstacle, dans l'impuissance où nous sommes de saisir avec évidence les deux termes du problème. Cette compréhension, dans la mesure possible à un être fini, sera l'un des ravissements de la béatitude céleste. Cependant nous n'en sommes pas réduits à une absence complète de lumières ; et ici, comme en tout ce qui regarde les choses divines, nous pouvons procéder jusqu'à un certain point par voie d'analogie. Je ne veux pas dire qu'il faille transporter dans l'infini, sans restriction ni réserve, des définitions qui ne sont rigoureusement applicables qu'aux êtres finis ; ces inductions, quand on ne tient pas compte de la différence incommensurable des deux ordres, sont rarement exemptes de périls ; mais, comme d'autre part le fini est un reflet de l'infini, il est permis de chercher dans le relatif une image de l'absolu. Ainsi, par exemple, nous voyons d'après nous-mêmes que l'idée de substance et l'idée de personne ne sont pas identiques : le composé humain n'est qu'une personne, bien que deux substances toutes différentes, le corps et l'âme, contribuent à le former ; de plus, la foi nous enseigne qu'il y a en Jésus-Christ deux natures et une seule personne, car s'il y avait à la fois dans le Sauveur deux natures et deux personnes, il faudrait admettre deux Christs. Le concept de la personnalité ne saurait donc se résoudre dans celui de la nature, ni réciproquement. Quel est le point précis par où ils diffèrent? Dans les êtres créés, j'entends parler des créatures raisonnables, cela n'est pas difficile à déterminer. La nature, c'est ce qui fait que je suis telle chose et non pas telle autre chose, un homme, et non pas un pur animal ou un ange. La personnalité, c'est ce qui fait que je suis un tel et non pas tel autre, Pierre ou Paul, et non pas Jean ou Jacques. La nature nous rap-

proche, la personnalité nous distingue ; la nature est commune à tous, la personnalité est propre à chacun ; par l'une, je possède tous les éléments qui constituent l'homme en général, par l'autre, je possède le caractère et la forme qui constituent tel homme en particulier. Homme, j'ai la conscience de ma communauté de nature avec tout le reste du genre humain ; individu, j'ai la conscience de ma distinction d'avec tous ceux qui ne sont pas moi. En d'autres termes, dans les êtres créés, la nature, c'est ce qu'on est, et la personne, ce qui est. La personne est le principe qui agit ; la nature, le moyen et la condition de l'activité ; et, pour résumer en deux mots toute ma pensée, la personnalité n'est autre chose que la subsistance individuelle d'une nature raisonnable. Voilà de quelle manière ces deux idées se conçoivent dans l'ordre créé.

Élevons maintenant nos regards vers Dieu pour voir ce que peuvent devenir à une telle hauteur les concepts de la nature et de la personnalité. Comme dans l'ordre créé, la nature en Dieu c'est ce qui fait que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, que le Saint-Esprit est Dieu, et non pas autre chose. La personnalité, c'est ce qui fait que le Père est le Père et non pas le Fils, que le Fils est le Fils et non pas le Père, et de même pour le Saint-Esprit. Or, pourquoi le Père n'est-il pas le Fils, ni le Fils le Père, et ainsi de suite ? Parce que le Père engendre, que le Fils est engendré, et que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils. C'est sur ces propriétés relatives, opposées l'une à l'autre, que sont fondées les personnalités divines, car celui qui engendre ne peut être le même que celui qui est engendré, et celui qui procède ne peut être le même que ceux dont il procède. Pour que de telles relations soient possibles ou aient un sens quelconque, il faut de toute nécessité que celui qui engendre, celui qui est engendré et celui qui procède, subsistent individuellement, c'est-à-dire soient chacun une per-

sonne distincte de l'autre. Seulement, nous devons bien nous garder de pousser l'analogie entre l'ordre divin et l'ordre humain au-delà des limites indiquées par la différence radicale de l'infini et du fini. Lorsqu'on dit que la nature humaine est commune à tous les hommes, on prend ce mot dans le sens générique ; car chaque homme a son corps et son âme, qui ne sont pas le corps ni l'âme de son voisin. La nature humaine se multiplie avec les personnes, et il y a autant d'individus séparés l'un de l'autre qu'il y a de substances différentes. Rien de semblable en Dieu, car l'infini ne se divise ni se fractionne. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit subsistent individuellement, mais dans l'identité d'une seule et même nature ; cette nature, *numériquement une*, est indivise et tout entière dans chaque personne. La formule mathématique qui correspond au dogme chrétien n'est pas : $1 + 1 + 1$, ce qui ferait trois ; mais : $1 \times 1 \times 1$, ce qui ne fait toujours qu'un. En d'autres termes, il ne faut pas se représenter les trois personnes divines comme trois individus séparés l'un de l'autre et venant se juxtaposer pour former une union purement morale, ainsi que pourraient le faire trois hommes ou trois anges : ce ne serait plus le dogme de la Trinité, mais le trithéisme. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont une seule et même substance, de telle sorte qu'ils sont véritablement l'un dans l'autre par une compénétration totale et réciproque, tout en conservant chacun leur mode de subsistance individuelle. C'est ainsi que doit s'énoncer le rapport de la nature avec les personnes en Dieu.

L'erreur des unitaires provenait précisément de cette représentation grossière que j'écartais tout à l'heure. Comme les trois personnes divines leur apparaissaient sous la forme de trois êtres, de trois individus séparés l'un de l'autre et possédant chacun une portion de la substance divine, ils se croyaient obligés de nier toute distinction personnelle pour

sauver le dogme de l'unité de Dieu, prouvant par là qu'ils avaient une idée également fausse de la nature et des personnes divines. *Monarchiam tenemus*, s'écriaient-ils, nous nous en tenons à l'unité, comme si la doctrine catholique introduisait une division quelconque dans la substance éternelle et incréée. Ils oubliaient que l'unité de Dieu n'est pas une unité abstraite et inerte, mais une unité vivante et féconde, et que le dogme de la Trinité, bien loin de détruire la notion d'un Dieu unique, ne fait que l'éclaircir et la compléter. En effet, Dieu est essentiellement actif, parce qu'il possède la plénitude de la vie, et son activité ne saurait demeurer stérile. Les philosophes païens, du moins les plus intelligents d'entre eux, avaient bien senti la nécessité d'admettre cette vie intime, cette activité immanente, sans laquelle l'être suprême se réduirait à une pure abstraction géométrique ; mais, ignorant le mystère de la vie divine, ils voyaient dans le monde lui-même le terme de cette activité intérieure, le produit de cette fécondité essentielle ; et ils arrivaient ainsi au panthéisme ou à l'identité substantielle de Dieu et du monde. Confusion déplorable, dont le dogme de la Trinité est venu sauver la raison humaine, en montrant que cette activité nécessaire, immanente de Dieu, a son objet et son terme en Dieu lui-même et non pas dans une œuvre extérieure et contingente ; c'est par là seulement que l'unité de la substance divine et sa distinction réelle d'avec le monde créé se dégagent de toute obscurité. Nul doute que notre intelligence ne soit impuissante à découvrir par elle-même le mystère de la vie divine ; mais du moment que la révélation nous fournit à cet égard quelques données certaines, le champ s'ouvre aux méditations de l'esprit. Ici encore les analogies empruntées à l'ordre humain ne sont pas dénuées de toute espèce de fondement. La notion de la spiritualité implique nécessairement deux opérations qui constituent la vie intime d'un esprit : le con-

naître et le vouloir ; l'activité spirituelle ne se conçoit même que sous cette double forme. Or, chacune de ces opération intérieures a son terme où elle vient aboutir. Le mouvement de l'intelligence produit la pensée, soit intérieure, soit exprimée par la parole, dans laquelle l'esprit se réfléchit comme dans son image ou dans son verbe ; et l'inclination de la volonté a pour résultat l'amour, qui est une effusion, un épanchement de l'être moral. Dans les créatures raisonnables, le terme de ces deux opérations intérieures ne peut être qu'imparfait et limité : ni leur pensée ni leur amour n'ont de subsistance individuelle : mais en Dieu, où tout prend le caractère de l'infini, on conçoit fort bien qu'il puisse et qu'il doive en être autrement. Le terme de la connaissance divine ne saurait être inférieur au principe connaissant, ni le fruit de l'amour divin moindre que le principe aimant ; car si les deux termes de cette activité immanente n'étaient pas à leur tour des personnes divines, Dieu ne se connaîtrait pas d'une connaissance égale à lui-même, Dieu ne s'aimerait pas d'un amour égal à lui-même, ce qui est impossible. Certes, nous ne tirerions pas ces conclusions avec la même assurance si la révélation ne nous apprenait qu'en effet l'unité de Dieu est féconde ; que le terme de la connaissance du Père est une personne divine comme lui, le Fils ; que le terme de l'amour qui unit le Père au Fils est une personne divine comme eux, le Saint-Esprit. Mais la raison n'en insinue pas moins ce que la révélation enseigne d'une manière nette et précise. Donc, au lieu d'être obscurcie par le dogme de la Trinité, la notion d'un Dieu unique en reçoit des clartés plus vives ; et tandis que les unitaires prétendaient sauver la nature divine par leur négation, ils la détruisaient au contraire en supprimant la vie intime de Dieu et son activité essentielle.

Suivons à présent les sectaires dans leur lutte avec les défenseurs de la doctrine catholique. Nous avons vu que la

plupart des hérésiarques, condamnés en Orient, se tournaient vers Rome, pour y chercher un accueil favorable et rentrer ainsi dans la communion des fidèles. Par cet empressement à se ménager un accès auprès de l'Eglise principale, ils rendaient un hommage éclatant à la suprématie du siège apostolique. Mais les successeurs de saint Pierre veillaient à l'intégrité de la foi, en même temps qu'ils usaient d'une grande indulgence envers les personnes. Alors déjà, ils pratiquaient cette longanimité exempte de faiblesse et de précipitation, qui est restée un trait caractéristique dans l'histoire de la papauté. Ils procédaient avec une sage lenteur dans la condamnation des erreurs de leur époque, jusqu'à se faire accuser de négligence par les impatients. Ainsi le pape Eleuthère ne s'était décidé à rompre toute communion avec les montanistes que sur des renseignements bien sûrs tirés de l'Asie Mineure elle-même, berceau de cette hérésie (1). Pour que le pape Victor en vînt à une menace d'excommunication contre les *quarto-décimans*, il avait fallu que toutes les voies de conciliation eussent été tentées sans résultat pendant près d'un demi-siècle. Mais cette patience, si nécessaire pour le gouvernement des âmes, n'empêchait pas l'Eglise romaine d'agir avec vigueur, suivant que les intérêts de la foi exigeaient une plus grande sévérité. Quand Théodote de Byzance osa nier ouvertement la divinité de Jésus-Christ, le pape Victor n'hésita pas à le retrancher de la communion des fidèles. Le pape Zéphyrin prononça la même sentence contre Artémon et ses disciples, qui venaient de reproduire les blasphèmes de Théodote (2). Comme il arrive toujours en pareil cas, les hérétiques ne manquaient pas de se récrier, accusant la papauté d'innover dans la doctrine. A les entendre, l'Eglise tout entière avait professé leur sentiment jusqu'au temps de Victor,

(1) Voyez *Tertullien*, leçon XXXII, p. 320.
(2) Eusèbe, H. E., v. 28.

treizième évêque de Rome depuis saint Pierre. C'est à partir de Zéphyrin, successeur de Victor, que la prédication évangélique s'était corrompue. Quant à eux, ils restaient fidèles à l'ancienne tradition.

Assurément, l'assertion était des plus étranges, et, si on ne la retrouvait dans la bouche de quelques rationalistes modernes, on ne comprendrait pas que les artémonites eussent osé joindre tant d'audace à une si grande ignorance des faits. En nous transmettant cette singulière proposition, qui ne serait pas déplacée sous la plume d'un critique protestant de Tubingue ou de Heidelberg, Eusèbe nous apprend aussi par quels arguments on la combattait : ces arguments sont ceux-là mêmes que nous opposons aux artémonites du XIXe siècle (1). D'abord les défenseurs de la foi plaçaient sous les yeux des sectaires les textes de l'Ecriture sainte où la divinité de Jésus-Christ est clairement enseignée. A cette démonstration tirée de l'Ancien et du Nouveau Testament, ils ajoutaient les témoignages de la tradition ; et comme les unitaires prétendaient que l'Eglise universelle n'avait cessé de partager leur opinion avant l'avénement de Victor et de Zéphyrin à la chaire pontificale, on leur montrait les ouvrages des Pères antérieurs à ces deux papes, les écrits de saint Justin, de Miltiade, de Tatien, de Clément d'Alexandrie, de saint Irénée, de Méliton de Sardes, etc. Après ces noms si connus; l'adversaire des artémonites, cité par Eusèbe, aurait pu énumérer ceux d'Hermas, du pape saint Clément, de saint Ignace et de saint Polycarpe. Nous avons vu, en effet, par un examen attentif de leurs œuvres, avec quelle force et quelle précision tous ces personnages de l'Eglise primitive affirment la divinité de Jésus-Christ et le dogme de la Trinité (2). La

(1) Eusèbe, ibid.

(2) Voyez *les Pères apostoliques*, leçons IX, XVII, XXI; *S. Justin*, leçons XVI, XVII, etc.

preuve était péremptoire ; mais les docteurs catholiques du IIe et IIIe siècle ne s'en tenaient pas là. Envisageant avec raison la prière publique ou la liturgie comme la meilleure expression de la croyance générale, ils rappelaient aux artémonites les psaumes et les cantiques composés par les fidèles depuis l'origine du christianisme, et consacrés à la louange du Christ, Verbe de Dieu (1). Rien n'était plus propre à faire ressortir la fausseté d'une opinion qui voyait une invention des papes dans ce que la science et la foi avaient considéré jusqu'alors comme le point capital et la substance même de la religion chrétienne.

Et cependant, Messieurs, il fallait bien que les unitaires eussent trouvé quelque prétexte plus ou moins spécieux pour colorer leur opposition ; car il m'a toujours paru difficile d'admettre que des hommes soient absurdes à plaisir. Dire que l'Église ne croyait pas à la divinité de Jésus-Christ avant le pape Zéphyrin, voilà une proposition tellement monstrueuse, qu'on est obligé de supposer quelque pierre d'achoppement à laquelle les sectaires avaient dû se heurter. Si je ne me trompe, le motif dont ils se prévalaient pour crier à l'innovation, c'est la terminologie dont les docteurs catholiques commençaient à se servir au IIe siècle, dans le but d'exprimer le dogme de la Trinité avec une plus grande précision. Choqués de ne pas rencontrer dans l'Ecriture sainte ces formules devenues nécessaires pour couper court à des erreurs naissantes, ils auront agi comme les ariens au IVe siècle et les protestants au XVIe, traitant de nouvelle une vérité aussi ancienne que le christianisme, mais rendue par une expression neuve. Nous touchons ici à un point extrêmement grave ; et j'ose dire que presque toutes les objections des rationalistes contre la dogmatique chrétienne reposent sur ce sophisme, à l'aide duquel on trompe

(1) Eusèbe, II, E., v. 28.

facilement des personnes peu instruites en matière théologique. Vous le voyez, dira-t-on, le mot *Trinité* ne se trouve pas dans l'Ecriture sainte ; donc le dogme de la Trinité est une invention des théologiens. C'est absolument comme si l'on disait : il n'y avait pas d'eau avant que les chimistes modernes se fussent servis des mots *hydrogène* et *oxygène* pour désigner les deux éléments constitutifs de ce liquide ; ou encore : le mot *substantif* n'est pas employé par Homère, donc il n'y a pas un seul substantif dans tout l'Iliade. Le moins qu'on puisse dire de pareils raisonnements, c'est qu'ils n'ont pas une grande valeur. La révélation se compose d'idées exprimées par des mots ; donc, à moins de trouver le moyen de parler en se taisant, on était bien obligé de recourir à de nouveaux mots pour expliquer le sens des premiers : autrement, le précepte : « Allez et instruisez tous les peuples, » eût été impraticable. Pour enseigner, il faut définir, diviser, développer ; or rien de tout cela ne s'opère sans mots. Par le fait seul que le christianisme est basé sur l'enseignement, il a dû se former une langue ecclésiastique, admettant certaines expressions et en rejetant d'autres, suivant qu'elles rendaient le dogme avec plus ou moins de clarté. Ce que le ministère de l'enseignement amenait de lui-même, la controverse avec les hérétiques l'exigeait plus impérieusement encore. A mesure que l'Eglise accomplissait sa mission d'instruire tous les peuples, des esprits inquiets et turbulents venaient s'insurger contre tel ou tel point de la doctrine révélée. En leur opposant purement et simplement les termes qu'employait l'Ecriture sainte, on n'eût fait qu'éterniser le débat ; car c'est précisément sur le sens de ces termes que portait la contestation. Il devenait donc nécessaire de trouver en dehors des livres saints une formule exprimant le dogme avec toute la netteté possible, de manière à détruire toute équivoque et à ne laisser subsister aucun malentendu. Dès lors, l'hérésie se sentait atteinte au vif : il n'y avait plus

moyen de tergiverser ni de recourir à des faux-fuyants pour se soustraire à l'anathème. Un mot était là, résumant toute la question, et servant de marque distinctive à l'orthodoxie. Voilà pourquoi ces formules magistrales ont toujours été l'épouvantail des sectaires, qui aiment mieux se cacher derrière une phraséologie vague et indéterminée. Mais, malgré toutes leurs clameurs, ils n'ont jamais réussi à prouver qu'une idée ancienne ne puisse revêtir une forme nouvelle, ni qu'une définition plus rigoureuse soit une altération de la doctrine. *Non nova, sed nove*, tel est le principe qui n'a cessé de guider l'Eglise chaque fois que les négations de l'hérésie l'obligeaient d'adopter une terminologie propre à fixer pour toujours le sens des vérités révélées.

Choisissons pour exemple le dogme qui nous occupe, celui de la Trinité. Je ne fais nullement difficulté d'avouer que les docteurs catholiques du Ier et du IIe siècle n'employaient pas toutes les formules dont nous venons de nous servir à la suite des conciles qui ont condamné les hérésies antitrinitaires. Aussi longtemps que ces erreurs ne s'étaient pas produites, on n'éprouvait guère le besoin de créer certaines expressions techniques, pour mieux préciser la croyance universelle. Est-ce à dire pour cela que le mystère de la Trinité ne constituait pas le fond de la prédication évangélique? Non certes. S'agit-il de l'unité de la nature divine? Sans parler du célèbre texte de saint Jean : « Ils sont trois qui rendent témoignage dans le ciel, le Père, le Verbe, l'Esprit-Saint, et ces trois ne sont qu'un (1), » je ne trouve, dans les définitions postérieures de l'Église, rien qui dépasse en énergie cette parole du Sauveur: « Moi et mon Père nous sommes une seule et même chose (2). » D'ailleurs le monothéisme était précisément le trait caractéristique de la foi chrétienne : c'est par là surtout que,

(1) Ire Ép. de S. Jean, v, 7.
(2) S. Jean, x, 30.

dès l'origine, elle avait heurté de front les religions polythéistes. Faut-il parler du deuxième terme de la question? Les passages du Nouveau Testament où Jésus-Christ, tout en affirmant sa divinité, se distingue du Père qui l'a envoyé, et de l'Esprit-Saint que le Père et le Fils enverront à leur tour, ces passages si clairs, si nombreux, indiquaient d'eux-mêmes une pluralité de personnes en Dieu (1). L'Evangile eût été pour les premiers fidèles, du commencement à la fin, une pure tautologie, s'ils n'avaient cru à la distinction réelle du Père et du Fils. Les écrits des pères apostoliques et des plus anciens apologistes, comme nous le rappelions tantôt, prouvent que telle était en effet la croyance fondamentale de l'Eglise primitive. La formule du baptême, employée toujours et partout suivant le précepte du Sauveur, aurait suffi à elle seule pour inculquer cette doctrine dans l'esprit des chrétiens; car, supposer qu'en baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ils aient entendu administrer le sacrement au nom et par l'autorité de trois opérations divines, ou mettre deux créatures sur la même ligne que Dieu, c'est leur prêter le comble de l'absurdité. Il ne saurait donc y avoir le moindre doute sur la foi des deux premiers siècles concernant la Trinité. Or, Messieurs, le besoin d'éclaircir davantage l'objet de cette foi, et de la défendre contre les hérésies naissantes, a dû engendrer nécessairement une terminologie propre à écarter toute confusion. Un tel résultat ne pouvait manquer d'être produit par le travail naturel de l'esprit chrétien, s'appliquant au point capital de la révélation, et par la controverse avec les sectes antitrinitaires.

En étudiant la formation de la langue théologique touchant la Trinité, il est facile de voir qu'on a dû procéder par voie d'analogie, et emprunter à l'ordre humain les

(1) Voir surtout S. Jean, VIII, 18, 19; XII, 49, 50; XIV, 16, 17, 26, etc.

termes les plus expressifs pour désigner les réalités divines. Ainsi, pour indiquer le fond d'un être, ce qui le constitue en lui-même, l'ensemble des propriétés qui le distinguent de toute autre chose, les Grecs se servaient des mots οὐσία, φύσις ; les Latins, des mots, *natura, substantia, essentia.* Chacune de ces locutions exprime ce qui est commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit, c'est-à-dire la nature divine ou la divinité. Aussi les plus anciens écrivains de l'Eglise n'hésitèrent pas à les employer indifféremment dans leur exposition du mystère de la Trinité ; et l'usage a consacré ces dénominations. La difficulté semblait plus grande, pour trouver un mot qui pût rendre convenablement la subsistance individuelle du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint ; car, ainsi que je le disais tout à l'heure, les êtres créés forment autant d'individus séparés les uns des autres, tandis que l'unité indivisible de la substance divine n'admet aucun partage. Ici, la disette du langage humain ne permettait pas d'imaginer un terme qui pût exclure par lui-même toute espèce d'équivoque ; c'est à l'usage ou à la tradition qu'il appartenait d'attacher à tel mot déterminé une idée fixe et invariable. Parmi les Latins on adopta, dès la fin du IIe siècle, le mot *persona*, dont Tertullien se sert dans sa discussion avec Praxéas. Après avoir désigné primitivement le masque à travers lequel l'acteur parlait au théâtre, *personare*, lorsqu'il représentait tel ou tel personnage, ce mot était devenu familier pour exprimer le concept même de l'individualité. Saint Augustin a raison de dire qu'on l'a choisi, faute d'en trouver un meilleur ; car ce qui fait surtout le mérite de cette locution, c'est qu'elle a passé dans les traditions de l'Église latine, pour indiquer la subsistance individuelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Chez les Grecs, le terme correspondant était celui de πρόσωπον, qu'on employa de bonne heure dans le sens de *persona*. Mais comme les sabelliens en faisaient usage à leur tour, dans

le but de réduire les trois personnes divines, τρία πρόσωπα, à trois aspects extérieurs, à trois rôles ou à trois manifestations d'une seule et même personnalité, les docteurs catholiques s'arrêtèrent de préférence au mot ὑπόστασις, *suppositum*, *substantia*, qui accentuait davantage la réalité des personnes divines. Sans doute, par lui-même, le terme d'hypostase, pas plus que celui de personne, ne rendait la confusion impossible : tout dépendait de l'idée précise qu'on y attacherait ; car, dans la langue profane, les mots οὐσία et ὑπόστασις se prenaient fort souvent l'un pour l'autre, et désignaient tour à tour la substance et la personne. Par là on s'explique fort bien certaines contradictions apparentes chez les auteurs qui écrivaient avant que la langue théologique fût complètement fixée ; et nous devrons tenir compte de cette particularité en discutant les accusations dont Origène a été l'objet. Mais enfin, malgré les différentes acceptions qu'il était susceptible de recevoir dans l'origine, eu égard à son étymologie, le mot hypostase exprimait bien la subsistance individuelle de chacune des trois personnes divines : il devait prévaloir chez les Grecs, et il a prévalu. Quant au mot *Trinitas*, *trium unitas*, il était indiqué par l'énoncé même du mystère : aussi le rencontrons-nous déjà chez le premier écrivain de l'Eglise latine, Tertullien. Le mot grec τριας, triade, qui nous apparaît pour la première fois dans Théophile d'Antioche, était moins heureux, parce que, tout en exprimant la trinité des personnes, il ne rendait pas l'idée d'une nature commune aux trois. Je ne parlerai pas en ce moment du mot ὁμοούσιος. consubstantiel, employé pour signifier l'identité de nature dans le Père et dans le Fils ; car il appartient à l'histoire des controverses ariennes. Mon intention se bornait à vous montrer que le langage théologique concernant la Trinité s'est formé principalement par suite de la polémique avec les hérésies. Chaque fois qu'une secte voulait

mettre en péril un point quelconque de cette croyance capitale, les défenseurs de la foi formulaient l'idée chrétienne dans un mot autour duquel se ralliait l'orthodoxie, et qui devenait la norme de l'enseignement pour les âges postérieurs.

C'est donc à tort que les artémonites du IIIe siècle, précurseurs des rationalistes modernes, se récriaient contre l'Église romaine, comme si un simple progrès dans la forme, une exposition plus nette et plus précise, avait altéré le fond de la doctrine : l'expression pouvait être neuve ; l'idée était fournie par la révélation elle-même. En se servant du mot Λόγος, Verbe de Dieu, à la différence des autres évangélistes, pour réfuter les ébionites et les cérinthiens, l'apôtre saint Jean avait montré par son exemple, et avec l'autorité de l'inspiration divine, qu'une formule bien choisie est souvent le meilleur moyen de prévenir ou d'arrêter l'erreur. Nous avons vu avec quelle énergie les papes Victor et Zéphyrin s'étaient élevés, le premier, contre l'hérésie de Théodote, le second, contre celle des artémonites. Les souverains pontifes ne déployèrent pas moins de zèle à combattre la deuxième classe des unitaires. Au témoignage de Tertullien, Praxéas, dénoncé pour ses erreurs, se vit obligé de les rétracter à Rome même où il avait cherché à les répandre (1). D'après un document fort ancien et généralement estimé pour son exactitude, le *Libellus synodicus*, Victor condamna Noët dans un synode tenu à Rome (2). Enfin, le livre des *Philosophumena*, récemment découvert, nous apprend que le pape Calliste excommunia Sabellius, dès son avènement à la chaire pontificale (3). Il semblerait donc qu'aucun doute ne fût possible sur l'attitude de la papauté en face des hérésies antitrinitaires du IIe et du

(1) *Adv. Praxeam*, I.
(2) *Libellus synodicus*, c. XX.
(3) *Philosoph.*, IX, 12.

IIIe siècle. Mais c'est précisément ce dernier ouvrage qui vient de fournir à plusieurs critiques protestants un thème d'accusation contre les papes Zéphyrin et Calliste. S'il fallait en croire l'auteur des *Philosophumena*, les deux pontifes auraient tenu à l'égard des écoles de Noët et de Sabellius une conduite à tout le moins fort équivoque ; et s'il était vrai, comme on l'a prétendu, que cette composition émane d'Origène, nous devrions en conclure que le catéchiste alexandrin lutta ouvertement avec le siège apostolique. Tel aurait été, dans ce cas, le résultat de son voyage à Rome. Cette question rentre trop directement dans notre sujet, pour que nous puissions la passer sous silence.

Depuis longtemps, la littérature chrétienne possédait, sous le nom d'Origène, le premier livre d'un ouvrage intitulé *Philosophumena* ou *Réfutation de toutes les hérésies*. Malgré le nom d'auteur qu'il portait en titre, et que Gronovius lui avait conservé dans son édition sur la foi de quatre manuscrits différents, ni Huet, ni dom Delarue, ni Wolf ne purent se résoudre à y voir l'œuvre du docteur alexandrin. Mais comme ces érudits n'avaient sous les yeux qu'un fragment peu considérable, il devenait assez difficile de résoudre le problème. Cet obstacle n'existe plus depuis que M. Miller a retrouvé la suite de l'ouvrage parmi les manuscrits grecs apportés d'Orient, en 1841, par Mynoïde Monas, et déposés à la Bibliothèque impériale. Il reste bien encore quelques lacunes dans le traité, tel que nous le possédons aujourd'hui : le IIe et le IIIe livre manquent complétement ; mais la conservation presque intégrale des huit autres nous permet d'apprécier à sa juste valeur un document qui a excité de si vives controverses dans ces dernières années (1).

(1) Depuis l'édition de M. Miller, qui a paru en 1851, à Oxford, deux professeurs de Gœttingue, Duncker et Schneidewin, en ont publié une autre dans cette ville, en 1859.

En étudiant le traité de saint Irénée *contre les hérésies*, nous avons eu occasion de parler des *Philosophumena*, dont l'auteur a fait de nombreux emprunts à l'évêque de Lyon, surtout dans le VIe et le VIIe livre, où il le copie presque mot pour mot (1). Cette source n'est pas la seule à laquelle puise l'écrivain anonyme ; il reproduit textuellement des pages entières de Sextus Empiricus, de l'historien Josèphe et d'une quantité d'autres auteurs. Ce n'est pas manquer de justice envers son œuvre que de l'appeler une compilation, un recueil de pièces prises de divers côtés et accolées l'une à l'autre sans liaison logique. Sa thèse est celle-ci : toutes les hérésies prennent leur source dans la philosophie grecque, dans les arcanes de la mythologie et dans les extravagances des astrologues (2). Pour la prouver, il passe en revue les systèmes philosophiques, depuis le matérialisme de Thalès jusqu'au scepticisme de Pyrrhon, y compris les opinions des brahmanes de l'Inde et des druides de la Gaule. Puis il s'étend au long sur les rêveries astrologiques des Chaldéens, des mages de l'Egypte et de la Perse, dans lesquelles il a tort d'envelopper les observations scientifiques de Ptolémée. Il part de là pour confronter avec ces doctrines les assertions des hérétiques, en commençant par les ophites et en finissant par les sectes juives, contrairement à tout ordre soit chronologique soit logique. Il y a certainement, dans cette analyse assez longue, des détails fort curieux sur quelques écoles peu connues, comme celles des pérates, de l'hérétique Justin, de Monoïm l'Arabe. Mais on peut affirmer sans crainte qu'une compilation, si inférieure pour le fond et la forme aux beaux traités de saint Irénée, de saint Épiphane et de Théodoret sur les mêmes matières, n'aurait excité qu'un médiocre intérêt, si elle ne se terminait par un pamphlet injurieux contre les papes

(1) *Saint Irénée et l'éloquence chrétienne dans la Gaule*, leçon XI.
(2) *Philosoph.*, I, 1.

Zéphyrin et Calliste. Elle devait plaire par là aux critiques protestants ; et, de fait, toute l'importance de la pièce est dans cette imputation calomnieuse.

Mais, avant de discuter une accusation qui est, à mon avis, un éclatant hommage rendu à la papauté, nous devons nous demander quel peut être l'auteur de cette composition. Est-ce Origène ? Dès l'apparition des *Philosophumena*, il y a treize ans, nous n'avons pas hésité, dans un recueil périodique, à combattre une pareille hypothèse (1) ; et nous voyons avec plaisir qu'il n'y a plus un seul critique disposé à la défendre. M. Miller, l'éditeur de l'ouvrage découvert par ses soins, et M. Lenormant, de savante et regrettable mémoire, avaient cru devoir se prononcer en faveur de l'inscription que portent les manuscrits ; mais leur opinion, appuyée sur une erreur de copiste, pèche contre la vraisemblance. Ce n'est pas au génie le plus libre et le plus indépendant de l'antiquité chrétienne qu'on pourrait attribuer avec la moindre apparence de raison une œuvre si peu originale, une compilation toute formée de morceaux appartenant à divers auteurs. Déjà au XVIIe siècle, bien que les éléments d'appréciation lui manquassent en grande partie, le docte évêque d'Avranches, Huet, ne retrouvait pas le style abondant et facile d'Origène dans le premier livre des *Philosophumena*, le seul que l'on connût alors. Assurément, on irait trop loin en affirmant que le catéchiste n'admettait aucun rapport d'origine entre les sectes chrétiennes et les écoles philosophiques de la Grèce. Dans sa lettre à Grégoire le Thaumaturge, nous l'avons entendu reprocher aux hérétiques de s'être approprié certaines erreurs professées par les représentants de la science hellénique (2). Parlant ailleurs du lingot d'or enlevé à Jéricho contre la défense de Josué, il compare la conduite de ces

(1) *Le Correspondant*, 10 février 1853.
(2) Voir leçon III.

voleurs à celle de Valentin, de Basilide et de Marcion, qui avaient dérobé aux philosophes des doctrines perverses, pour les introduire furtivement dans l'Eglise de Dieu (1). On ne peut donc pas dire que la thèse de l'auteur des *Philosophumena* soit en contradiction absolue avec les idées d'Origène. Mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'un admirateur aussi fervent de Platon n'aurait pas enveloppé tous les philosophes grecs indistinctement dans une telle proscription, sans y mêler, du moins, quelques mots de réserve. Il eût fait sans nul doute la part de l'erreur et celle de la vérité, lui qui, dans la chaire d'Alexandrie et plus tard à Césarée, recommandait avec tant d'instance à ses disciples d'étudier les écrits des anciens sages pour en extraire ce qu'ils renfermaient de bon et d'utile. Il se serait abstenu de dire d'une manière trop exclusive « qu'aucun philosophe grec n'avait connu l'auteur du monde (2). » Pour vous en convaincre, il me suffira de vous lire un passage de sa XIVe homélie sur la Genèse, où, suivant son penchant à l'allégorie, il représente la philosophie sous la figure d'Abimélech, qui se trouvait tantôt en harmonie, tantôt en désaccord avec Isaac :

« La philosophie n'est ni contraire ni conforme en tout à la loi de Dieu. Beaucoup de philosophes enseignent qu'il est un seul Dieu qui a fait toutes choses. En cela ils s'accordent avec la loi divine. Quelquefois même ils ajoutent que Dieu a fait et gouverne toutes choses par son Verbe, que le Verbe de Dieu est l'instrument de sa providence. Ces propositions sont en harmonie non seulement avec la Loi, mais encore avec les Evangiles. Ce qu'on appelle philosophie morale et physique est presque entièrement analogue à nos propres sentiments. Les philosophes s'éloignent de nous

(1) Homélie VII, *sur le livre de Josué.*
(2) *Philosoph.*, I, 26.

quand ils imaginent une matière coéternelle à Dieu. Ils diffèrent d'avec nous lorsqu'ils nient que Dieu prenne soin des choses mortelles, et qu'ils limitent sa providence aux régions qui dépassent le globe lunaire. Ils se séparent de nous en faisant dépendre les destinées humaines du cours des astres et en assignant à ce monde une durée sans fin. Il y a bien d'autres points sur lesquels nous sommes tour à tour d'accord ou en dissentiment. C'est ce que l'Écriture nous dépeint sous l'image d'Abimélech, qui vit tantôt en paix, tantôt en lutte avec Isaac (1). »

Ces sages distinctions, Origène n'aurait pu les perdre de vue s'il avait été amené par son sujet à soutenir la thèse des *Philosophumena*. Rappelons-nous l'éloge de l'astronomie que Grégoire le Thaumaturge prête à l'illustre catéchiste, et mettons en regard les invectives de l'écrivain anonyme contre le représentant le plus élevé de cette science dans l'antiquité païenne :

« O frivole labeur qui ne fait qu'enfler l'âme ! ô foi vaine qui n'est pas une foi ! Que ceux-là considèrent Ptolémée comme un homme sage, qui cultivent la même sagesse (2) ! » Ce dédain pour les sciences naturelles ou exactes est tout ce qu'on pourrait imaginer de plus contraire aux tendances d'Origène et à l'esprit de son enseignement. Du reste, il y a dans le document dont je parle quelques détails personnels qu'on ne saurait appliquer au chef du Didascalée. L'auteur se range expressément au nombre de ceux qu'il appelle « grands-prêtres (μετέχοντες ἀρχιερατείας), successeurs des apôtres, docteurs et gardiens de l'Église, chargés de veiller sur le dépôt de la foi (3). » Or, sans compter qu'après son retour de Rome, Origène resta encore douze ans au rang des laïques, un tel langage eût été plus qu'étrange dans la bouche

(1) Homélie XIV, *sur la Genèse.*
(2) *Philosoph.*, IV, 12.
(3) *Philosoph.*, I, 1.

d'un simple prêtre : moins que tout autre, Origène se le fût permis ; sa grande modestie aurait reculé devant une pareille usurpation de titres. Enfin, il est une dernière considération qui suffirait à elle seule pour écarter le nom du docteur alexandrin, malgré l'inscription que portent les manuscrits. D'après son propre témoignage, l'auteur des *Philosophumena* a vécu à Rome sous les pontificats de Zéphyrin et de Calliste ; il a joué, durant tout cet espace de temps, un rôle actif, et opposé successivement à l'un et à l'autre pape une résistance longue et opiniâtre (1). Or, je le demande, ces détails permettent-ils de songer un seul instant à Origène, qui, venu à Rome, sous le pape Zéphyrin, pour voir l'Église de cette ville, y resta peu de temps, οὐ πολὺ, et retourna immédiatement après à Alexandrie, comme nous l'apprend son historien Eusèbe (2) ? Aussi l'opinion que je combats est-elle généralement abandonnée ; et, chose assez singulière, de tous les noms d'auteur entre lesquels s'était partagée la critique, celui que les manuscrits portent en tête est le seul qui ne trouve plus de partisans.

Mais, Messieurs, il ne saurait nous suffire d'avoir déchargé Origène de la responsabilité d'un ouvrage qui se termine par un réquisitoire violent contre deux papes. Comme nous avons rencontré sur notre chemin ce document attribué dans le principe au catéchiste alexandrin, il est de notre devoir d'examiner la valeur des accusations qu'on y a découvertes ; car elles se rapportent précisément à la controverse avec les hérésies antitrinitaires. D'ailleurs, tout en effaçant le nom d'Origène du front d'un livre qui ne lui appartient pas, plusieurs critiques voudraient, du moins, le faire entrer en communauté d'idées et de rancunes avec l'auteur de ce pamphlet ; c'est l'opinion qu'a soutenue récem-

(1) *Philosoph.*, IX, 7, 12.
(2) Eusèbe, H. E., VI, 14.

ment avec son talent ordinaire l'un des savants les plus distingués de l'Allemagne, le docteur Dœllinger de Munich. Ces divers motifs nous obligent à étudier de plus près la dernière partie des *Philosophumena*. Je ne pense pas, Messieurs, que vous soyez étonnés de voir un libelle, daté du IIIe siècle, essayer de ternir la mémoire de deux pontifes romains. La papauté a subi bien d'autres attaques de ce genre dans le cours de sa longue histoire. Cependant celle-là est curieuse à plus d'un titre, par son origine et par la forme qu'elle a revêtue. Disons-le dès maintenant, l'écrivain anonyme est un évêque mêlé aux affaires de l'Eglise romaine, et qui traite le pape Zéphyrin de vieillard faible et ignorant, qu'un ministre fort habile entraîne dans une voie déplorable. A l'entendre, tout va mal parce qu'on n'écoute pas ses conseils ; et le seul remède qu'il trouve aux maux de l'Eglise, c'est que le premier ministre se retire pour lui céder la place. Je me sers peut-être d'un langage trop moderne ; mais, au fond, tout le drame des *Philosophumena* se meut autour de cette compétition malheureuse : c'est l'histoire d'un prélat mécontent, qui se mêle de donner des leçons au pape, et qui s'indigne de les voir mal reçues. Ce type n'a pas laissé de se reproduire assez souvent dans les annales de l'Eglise ; et je ne sais si, en cherchant bien, on ne finirait point par le retrouver encore aujourd'hui dans quelque coin de l'Italie. Malheureusement, au IIIe siècle, l'opposition au chef de l'Église se compliquait d'hérésie et de schisme : c'est l'honneur des papes Zéphyrin et Calliste d'avoir fermé l'oreille aux suggestions de leur adversaire, pour n'écouter que la voix de la justice et de la vérité.

HUITIÈME LEÇON

L'Eglise romaine sous les papes Zéphyrin et Calliste. — Discussion des griefs que l'auteur des *Philosophumena* articule contre ces deux pontifes. — Lenteur du pape Zéphyrin à condamner l'enseignement d'Epigone et de Cléomène. — Motif de cette indulgence. — Longtemps avant le concile de Nicée, les papes ont défini la consubstantialité du Père et du Fils, et leur distinction réelle. — Roman fabriqué par l'auteur des *Philosophumena* sur le compte de saint Calliste. — Invraisemblances et contradictions qui fourmillent dans ce récit. — Toutes les récriminations de l'écrivain schismatique tournent à la gloire de celui qu'il voudrait accabler, et son libelle est un hommage involontaire rendu à la suprématie pontificale.

Messieurs,

En suivant Origène à Rome, ou l'entraînait le désir de voir l'Eglise mère et maîtresse de toutes les autres, nous avons été amenés à décrire l'attitude de la papauté en face des hérésies antitrinitaires du IIe et du IIIe siècle. Ici, un livre récemment découvert, les *Philosophumena*, se présentait à nous avec la prétention de modifier l'opinion qu'on s'était formée jusqu'à nos jours sur le caractère et le rôle des papes Zéphyrin et Calliste. Après avoir exposé l'idée générale et le plan de l'ouvrage, nous avons énuméré les motifs qui empêchent d'en attribuer la composition au catéchiste alexandrin. Il nous reste à discuter les griefs qui s'y trouvent accumulés contre deux pontifes dont l'Eglise vénère justement la mémoire. Une courte analyse suffira pour nous convaincre que ce libelle diffamatoire est l'œuvre d'un schismatique qui, en voulant dresser le catalogue géné-

ral des hérésies, n'a pu, malgré ses efforts, dissimuler la sienne.

Tout l'intérêt des *Philosophumena* est dans le IXe livre, où l'auteur se répand en invectives contre les papes Zéphyrin et Calliste, et dans le Xe, où ces accusations se trouvent reproduites et résumées. C'est à propos des doctrines de Noët et de Sabellius que naquit le différend. Nous avons vu que ces hérésies se réduisent à confondre le Fils avec le Père, et par suite à nier la distinction réelle des personnes divines. Fidèle à son principe fondamental, qui est de faire dériver toutes les hérésies de la philosophie grecque, l'écrivain anonyme prétend tout d'abord que celle de Noët découle du système d'Héraclite. Là-dessus, il analyse fort au long les théories de ce philosophe auquel il prête un panthéisme qui se résume, absolument comme celui de Hégel, dans l'identité des contraires, du bien et du mal, de la lumière et des ténèbres, de la vie et de la mort (1). Évidemment, s'écrie-t-il en terminant cet examen, Noët n'a pu puiser ses erreurs qu'à une pareille source. Cette conclusion n'est rien moins que motivée. D'abord, il est plus qu'étrange de voir attribuer à Héraclite la croyance « à la résurrection de la chair avec laquelle nous sommes nés », dogme inconnu à toute l'antiquité païenne. Une telle méprise peut donner la mesure de l'exactitude que met l'auteur des *Philosophumena* à reproduire les idées du philosophe d'Ephèse. Mais, admettons que ce dernier ait affirmé l'identité du jour et de la nuit, du froid et du chaud, de la ligne droite et de la ligne courbe, s'ensuit-il de là que les unitaires soient partis du même principe pour confondre le Fils avec le Père? C'est tirer de bien loin une analogie qui s'explique sans la moindre peine par des causes plus rapprochées. Les opinions de Noët se rattachent à un courant d'idées

(1) *Philosophumena*, IX, 9-11.

tout différent, que saint Justin nous signalait déjà dans son dialogue avec le juif Tryphon. Réfutant certaines écoles juives ou judéo-chrétiennes qui niaient la subsistance individuelle du Verbe, pour le réduire à une pure manifestation de Dieu le Père, le premier des apologistes chrétiens nous disait :

« Il en est qui soutiennent que cette puissance procédant du Père et manifestée à Moïse, à Abraham, à Jacob, s'appelle ange à cause de sa mission auprès des hommes à qui elle apporte les ordres du Père ; gloire, parce qu'elle apparaît dans des visions dont on ne peut soutenir l'éclat ; homme, en tant qu'elle se montre sous la forme humaine selon la volonté du Père ; Verbe, comme transmettant aux hommes les paroles du Père. Cette puissance, disent-ils, ne peut ni se détacher ni se séparer du Père, de même que la lumière du soleil sur la terre ne saurait être séparée du soleil qui brille dans les cieux. Quand le soleil vient à se coucher, la lumière disparaît : ainsi, dans leur opinion, le Père laisse-t-il échapper cette force qu'il rappelle à lui selon qu'il lui plaît. Ils expliquent pareillement l'origine des anges, mais non avec plus de raison. Car j'ai démontré que les anges ont une existence propre, permanente, et qu'ils ne se résolvent pas dans le principe d'où ils sont sortis. Quant à cette puissance que la parole prophétique appelle Dieu et Envoyé, elle n'a pas seulement une distinction nominale comme le rayon par rapport au soleil, mais elle est numériquement différente, ainsi que je l'ai établi tout à l'heure (1). »

Sabellius ne parlait pas autrement que les sophistes juifs ou judéo-chrétiens dont saint Justin avait réfuté la théorie vers le milieu du IIe siècle. Lui aussi, comme nous l'apprend saint Epiphane, comparait le Fils de Dieu à un rayon

(1) *Dial. avec Tryphon*, 128. Voir *S. Justin et les apologistes chrétiens au IIe siècle*, leçon XVIII.

de soleil, qui, après avoir brillé quelque temps, s'évanouit et rentre dans le foyer d'où il émane (1) : voulant dire par là que le Fils n'a pas d'existence personnelle, qu'il est une pure manifestation de Dieu le Père, seule et unique personne divine. Voilà les vrais antécédents des hérésies de Praxéas et de Noët, nées dans l'Asie Mineure, où l'élément judaïque avait conservé plus de force que partout ailleurs. La philosophie d'Héraclite n'a rien de commun avec des opinions qui ne font qu'appliquer à l'Incarnation la théorie de Philon et d'autres docteurs juifs sur les théophanies de l'Ancien Testament. Dans leur conception étroite et exclusive du monothéisme, ceux-ci réduisaient le Verbe à une simple force ou opération divine, lui refusant ainsi toute existence personnelle. Or, c'est précisément cette idée judaïque qui fait le fond des sectes unitaires venues de l'Asie Mineure. Aussi Tertullien appelle-t-il avec infiniment de raison la doctrine de Praxéas une réminiscence juive, *judaicæ fidei ista res* (2); et quand saint Basile nomme la théorie de Sabellius un judaïsme déguisé sous une enveloppe chrétienne, il ne témoigne pas d'une moindre pénétration d'esprit (3). Telles sont les origines auxquelles l'auteur des *Philosophumena* aurait dû remonter, s'il avait voulu dresser une généalogie exacte des antitrinitaires; mais l'attachement à une thèse extrême, et peut-être le désir de faire parade d'une vaine érudition, l'ont entraîné à chercher dans le système d'Héraclite une explication qu'il pouvait trouver ailleurs, avec moins de peine et à coup sûr. Quoi qu'il en soit, la singularité de ses opinions et l'exagération dont il fait preuve dans l'analyse des doctrines doivent déjà nous prémunir contre la sûreté de ses jugements. Nous allons voir une nouvelle preuve de cette bizarrerie

(1) S. Epiphane, *Hœr.*, LXII, 1.
(2) *Adv. Praxeam*, XXXI.
(3) S. Basile, Ep. CCX, n° 3.

d'esprit dans la manière dont il apprécie la conduite du pape Zéphyrin.

D'après lui, le successeur de Victor sur la chaire de saint Pierre ne se serait pas hâté de sévir contre Epigone et Cléomène, que l'auteur accuse d'avoir introduit dans Rome les erreurs de Noët. Admettons ce détail, malgré toutes les réserves qu'on serait en droit de faire sur le récit d'un adversaire si acharné : qu'en résulterait-il? Cette lenteur à condamner l'enseignement de Cléomène prouverait tout au plus que le pape ne voulait point précipiter son jugement. Rome n'a pas l'habitude de brusquer les choses, ni de porter dans ses sentences une promptitude et une vivacité qui l'empêcheraient de démêler le vrai et le faux d'une doctrine : cette sage circonspection est demeurée un trait distinctif dans l'histoire de la papauté. Quel était le danger du moment? L'erreur des théodotiens et des artémonites qui niaient la divinité de Jésus-Christ. Or, il est certain que l'école d'Épigone et de Cléomène professait un sentiment diamétralement opposé à celui-là. Elle devait par conséquent se placer au premier rang de ceux qui combattaient une telle impiété. Dès lors, ses propres tendances pouvaient rester ignorées ou passer inaperçues, dans le feu d'une lutte où elle soutenait la doctrine orthodoxe, c'est-à-dire la divinité de Jésus-Christ. Plus tard seulement l'on dut s'apercevoir qu'en défendant ce dogme capital elle se jetait dans l'extrême opposé, jusqu'à prétendre que Jésus-Christ est Dieu le Père lui-même. C'est l'histoire d'Eutychès réfutant Nestorius de toutes ses forces, et réputé catholique, tant qu'on ne le vit point professer l'erreur contraire avec une égale obstination. On conçoit donc fort bien que le pape Zéphyrin n'ait pas exclu de sa communion, dans le principe, des hommes qui se distinguaient par leur zèle à défendre le fondement de la religion chrétienne contre les artémonites. Mais l'auteur des *Philosophumena* va plus loin

dans ses récriminations : il accuse formellement le pontife romain d'avoir fini par embrasser les erreurs des noétiens. Calomnie insigne, que l'accusateur lui-même s'est chargé de détruire. Quelles sont, en effet, les propositions qu'il prête au pape Zéphyrin? Les voici : « Je ne reconnais qu'un seul Dieu, Jésus-Christ, et en dehors de lui, aucun autre qui ait été engendré et qui ait souffert. — Ce n'est pas le Père qui est mort, mais le Fils (1). » Il fallait être hérétique, comme l'écrivain anonyme, pour trouver à redire dans ces deux propositions qui énoncent la doctrine catholique de la manière la plus rigoureuse. En affirmant que Jésus-Christ est le seul vrai Dieu, le pape proclamait l'unité de la nature divine, et condamnait les artémonites; en déclarant que le Fils a souffert sur la croix, et non pas le Père, il écartait toute confusion entre les personnes divines, et réprouvait hautement l'erreur des patripassiens. Impossible de mieux formuler l'un et l'autre dogme. L'aveu est d'autant moins suspect qu'il se trouve placé dans la bouche d'un adversaire; et si quelques écrivains protestants ont cru pouvoir s'appuyer là-dessus pour diriger une attaque contre saint Zéphyrin, il faut avouer que leur base d'opération n'est guère solide; car le document même qu'ils invoquent prouve précisément que, longtemps avant le concile de Nicée, les papes avaient défini la consubstantialité du Père et du Fils, et leur distinction réelle, frappant ainsi d'un seul coup deux erreurs contraires, pour conserver intact le dépôt de la vérité.

Comment donc l'auteur des *Philosophumena,* qui paraît animé d'un si grand zèle contre les hérésies, a-t-il pu critiquer des déclarations dont l'orthodoxie ne laisse rien à désirer? L'explication est facile. Lui-même se sent atteint par une proposition qui, tout en maintenant la distinction

(1) *Philosoph.*, IX, 11.

réelle du Père et du Fils, affirme leur complète égalité. Il est dithéiste, δίθεος, comme le lui reproche à juste titre le conseiller intime de saint Zéphyrin, devenu pape à son tour, saint Calliste : c'est-à-dire qu'il subordonne tellement le Fils au Père, que la distinction des personnes devient une séparation, et que l'unité de la nature divine se résout en une vraie dualité (1). Partant de ce principe, il devait désapprouver une doctrine qui exprimait avec tant d'énergie la consubstantialité du Père et du Fils. Que le reproche de dithéisme, adressé par Calliste à l'évêque anonyme, soit fondé en raison, voilà ce que démontre jusqu'à l'évidence la dernière partie de l'ouvrage. L'auteur n'admet pas que le Père et le Fils soient une seule et même substance spirituelle, *une et indivisible ;* c'est précisément l'erreur qu'il prétend trouver dans l'enseignement de Calliste ; or, cette prétendue erreur, je n'ai pas besoin de le dire, n'est autre chose que la doctrine catholique. L'adversaire des papes prouve son hétérodoxie en blâmant dans les autres ce qu'il aurait dû confesser avec eux pour rester fidèle à la vraie foi. De plus, il voit dans la génération du Fils, non pas un acte nécessaire, d'une nécessité absolue, comme la nature divine elle-même, mais un simple acte de la volonté divine, qu'il ne craint pas de comparer à la création du monde. Voici sa pensée : « Si le créateur avait voulu faire de l'homme un Dieu, il l'aurait pu ; vous en avez un exemple dans le Verbe (2). » Le Verbe n'est donc plus pour lui le Dieu suprême, mais un Être inférieur, tiré de la substance de Dieu, il est vrai, mais par un acte libre de la volonté divine. On conçoit qu'un théologien imbu de pareilles idées n'ait pu tomber d'accord avec ses contradicteurs : il essayait d'introduire une hérésie voisine de l'arianisme, tandis que les pontifes romains soutenaient l'égalité absolue

(1) *Philosoph.*, IX, 12.
(2) *Philosoph.*, X, 33.

des personnes divines dans l'unité d'une seule et même substance spirituelle.

Là se trouve, Messieurs, la vraie clef de l'ouvrage que nous examinons en ce moment : l'évêque dithéiste ne pardonne pas à Zéphyrin et à Calliste d'avoir repoussé son erreur. Esprit violent et haineux, il passe de la controverse au pamphlet; et ne pouvant convaincre d'hérésie ceux qui le condamnent, il essaie de flétrir leur conduite. Le pape Zéphyrin est un vieillard ignorant, dominé par la soif du lucre, et qui a le tort de ne pas écouter l'auteur des *Philosophumena,* dont les conseils lui seraient bien autrement utiles que ceux de Calliste. — Lorsqu'on a la maladresse de se mettre ainsi en scène, on s'expose à perdre toute créance, et la jalousie, l'ambition déçue, dont les rancunes percent à chaque page de ce libelle injurieux, ne sont pas de nature à lui donner quelque autorité. Il faut une crédulité peu ordinaire pour admettre que des accusations de ce genre, émanant d'une telle source, puissent effleurer la mémoire d'un pape élu par le suffrage du clergé et des fidèles de Rome, au plus fort de la persécution de Septime Sévère, dans un moment où le pontificat suprême n'offrait d'autre perspective, en fait de gain matériel et terrestre, que celle du martyre. Ces allégations se détruisent d'elles-mêmes, et la noble conduite du pape Zéphyrin en face des montanistes, de Tertullien, de Praxéas, des artémonites, achève de les réduire à néant. Mais c'est contre le conseiller de Zéphyrin que l'écrivain anonyme épuise tout son fiel. Nous qui avons vu de nos jours un grand ministre outragé par d'ignobles pamphlétaires pour son dévouement à la cause d'un grand pape, attaqué dans sa naissance, dans sa famille et jusque dans sa vie privée, nous ne pouvons guère nous étonner que la passion du dénigrement se soit signalée par les mêmes invectives à une autre époque. Toutefois, c'est chose assez piquante que de trouver au IIIe siècle un

factum où nos chroniqueurs modernes auraient pu chercher un précédent, et, à certains égards, un modèle. Voici donc le roman que notre fantaisiste se plaît à fabriquer sur le compte de son adversaire, mêlant ainsi des faits réels à des détails de pure invention, pour cacher la vraie physionomie de Calliste sous le masque d'une caricature.

Calliste est un esclave auquel son maître Carpophore, chrétien comme lui, confie une somme importante, avec charge de la grossir par des opérations de banque. Le désordre se met dans les affaires, et, pour échapper au danger qui le menace, l'agent de Carpophore s'enfuit dans la direction de Porto, où il monte à bord d'un navire prêt à faire voile. Averti de ce départ précipité, le maître se lance à la poursuite de son esclave : celui-ci, l'apercevant de loin, se précipite dans la mer : mais il a compté sans les matelots, qui le retirent de l'eau malgré lui et le remettent entre les mains de Carpophore. Ramené à Rome et condamné à tourner la meule, il trouve des chrétiens qui s'intéressent à lui et le font rendre à la liberté. Ne pouvant satisfaire ses créanciers, Calliste cherche une occasion de trouver la mort. A cet effet, il entre un samedi dans la synagogue des juifs et se prend de querelle avec eux; les juifs, irrités de l'attaque, traînent l'agresseur devant Fuscien, préfet de Rome, qui, après l'avoir fait battre de verges, le relègue dans les mines de la Sardaigne. — C'est ainsi que le pamphlétaire travestit le martyre du jeune Calliste, en mettant à la place d'une confession courageuse de la foi un acte de folie pour le moins fort inutile chez un homme qui veut mourir à tout prix. Mais ce n'est là que le premier acte du drame imaginé par l'auteur des *Philosophumena*. Pendant que Calliste se trouve en Sardaigne, condamné aux mines avec d'autres martyrs, Marcia, femme de Commode, profite de l'ascendant qu'elle exerce sur l'esprit du prince pour obtenir la délivrance des confesseurs de la foi. Calliste seul est

excepté de cette faveur, parce que le pape Victor, connaissant ses déportements, avait omis d'inscrire son nom sur la liste des amnistiés. Cependant, à force d'instances et de supplications, il obtient du gouverneur d'être mis en liberté. Le pape Victor est vivement peiné de cette faveur accordée à Calliste ; et, sans doute afin de lui marquer tout son ressentiment, il lui assigne pour résidence la ville d'Antium, avec une pension mensuelle. Ici, l'embarras du romancier est visible : il ne sait trop comment s'y prendre pour dénaturer la bienveillance du pontife romain envers Calliste. Bref, le pape Victor meurt, et Zéphyrin, son successeur, choisit immédiatement Calliste pour partager avec lui l'administration des affaires ecclésiastiques. Enfin, cet esclave si méprisé de tout le monde, au dire de l'auteur, devient pape à son tour, après la mort de Zéphyrin, par le suffrage du clergé et des fidèles de Rome (1).

Voilà, en substance, le récit du libelliste. Si des auteurs protestants, tels que le chevalier Bunsen, le docteur Baur et le docteur Wordsworth, n'avaient cru devoir prendre au sérieux cette narration burlesque, nous ne lui ferions pas l'honneur de la discuter, tant elle fourmille d'invraisemblances et de contradictions. L'accusateur n'a pas même pris soin de dissimuler ses mensonges sous une apparence de probabilité; il se coupe à chaque ligne. Ainsi, Calliste se serait attiré l'animadversion de tous les honnêtes gens par ses opérations de banque ; et cependant les chrétiens interviennent en sa faveur et sollicitent sa mise en liberté. Carpophore, indigné contre lui, le condamne à tourner la meule ; et, d'un autre côté, aussitôt qu'il voit son esclave en péril, il accourt pour le défendre. L'auteur attribue la condamnation de Calliste à une sotte querelle avec les juifs ; et, quelques lignes plus bas, il le range *parmi les autres*

(1) *Philosoph.*, IX, 12.

martyrs (1) : preuve manifeste qu'il a odieusement défiguré une confession éclatante de la foi. Le pape saint Victor, toujours d'après l'écrivain anonyme, pousse la cruauté jusqu'à s'opposer au retour d'un martyr relégué pour la cause de Jésus-Christ dans les mines de la Sardaigne ; et, malgré cela, il lui assigne la résidence d'Antium avec une pension mensuelle : c'est-à-dire, pour parler le langage de la vérité, qu'en récompense de son dévouement il lui confie l'administration de l'Eglise d'Antium. Le pamphlétaire a beau vouloir travestir les faits, l'histoire perce à travers le roman, et la calomnie n'est pas tellement épaisse qu'elle étouffe toute lueur de vérité. Enfin, conçoit-on que cet esclave, coupable de tant de méfaits, eût joui pendant seize ans de la confiance de ceux-là mêmes sous les yeux desquels se seraient passées toutes ces choses; et qu'après ce laps de temps, le clergé et le peuple romains, témoins de ses désordres, l'eussent élu pape, à une époque de foi ardente et de mœurs sévères où l'on devenait pontife pour aller au martyre? Jamais conte scandaleux n'a été fabriqué avec plus de maladresse. Le seul point qui résiste à l'examen d'une critique impartiale dans ce tissu romanesque, c'est que le pape saint Calliste avait été de condition servile; or, cette basse extraction, loin de porter atteinte à la réputation du pontife, ne fait que tourner à son honneur. Nous voyons par là que l'Eglise romaine pratiquait alors sur une vaste échelle le grand principe de l'accessibilité de toutes les charges à tous, sans distinction de rang ni d'origine. Peut-être aussi y a-t-il un fond de vérité dans ce que dit l'auteur des *Philosophumena* sur les opérations malheureuses de Calliste encore esclave de Carpophore ; mais depuis quand l'insuccès est-il synonyme d'improbité ? La sympathie des chrétiens pour l'agent de Carpophore, son élévation au sacerdoce et au souverain pontificat, montrent

(1) *Philosoph.*, IX, 12 : ἑτέρων ἐκεῖ ὄντων μαρτύρων.

assez que cet échec financier n'avait pas entaché son caractère. Je raisonne dans l'hypothèse que le récit des *Philosophumena* mérite quelque confiance sur ce point ; mais comment distinguer où s'arrête la vérité et où commence la calomnie dans les invectives d'un homme qui ne peut pardonner à Calliste de l'avoir évincé des conseils du pape Zéphyrin ? On violerait les règles les plus élémentaires de la justice si l'on ajoutait foi aux allégations d'un ambitieux dont l'orgueil blessé se venge en essayant de flétrir les antécédents de celui qu'il n'a pu réussir à écarter d'un poste objet de ses propres convoitises.

Mais laissons là ces détails de biographie qui nous touchent moins que les questions de doctrine. Il est évident que le dithéisme de l'adversaire de saint Calliste ne lui permettait pas d'apprécier avec équité l'enseignement de ce pape ; en se plaçant à son point de vue, il devait nécessairement condammer comme une erreur ce qui n'est autre chose que la doctrine catholique. S'il pouvait y avoir quelque doute sur l'orthodoxie de Calliste, les imputations et les aveux de son ennemi suffiraient pour le dissiper. Qu'est-ce en effet qu'il lui reproche ? « De tomber tantôt dans l'hérésie de Sabellius, tantôt dans celle de Théodote. » Comme l'une de ces hérésies forme tout juste la contre-partie de l'autre, l'accusation se détruit d'elle-même. Impossible d'enseigner à la fois que Jésus-Christ n'est pas Dieu et qu'il est Dieu le Père lui-même : ces deux propositions s'excluent, et par conséquent l'absurdité du grief saute aux yeux. La vérité est que Calliste ne donnait ni dans l'un ni dans l'autre extrême : son propre adversaire va nous l'apprendre. Voici les paroles que celui-ci met dans la bouche du pape : « Je ne dirai jamais qu'il y a deux Dieux, le Père et le Fils, mais un seul. » Or, c'est précisément dans ces termes que s'exprimera, cent ans après, le symbole de saint Athanase : *Tres deos dicere catholicâ religione prohi-*

bemur. On a besoin de se souvenir que l'auteur des *Philosophumena* est dithéiste, comme Calliste le lui reprochait, pour s'expliquer qu'il ait pu censurer une déclaration aussi orthodoxe. Voulant formuler avec plus de netteté encore ce grand principe de l'unité indivisible de la nature divine, le pape développait ainsi son idée : « Le *pneuma* ou la substance spirituelle en Dieu est indivisible ; le Père n'est pas autre chose et le Fils autre chose, mais ils sont une seule et même chose (1). » Pour montrer que l'acte personnel de l'incarnation, propre au Fils, n'avait nullement détruit l'identité de substance du Fils et du Père, il s'appuyait sur la *circumincession* des personnes divines ou leur compénétration réciproque, et il citait à ce propos avec infiniment de raison la parole du Sauveur : « Ne crois-tu pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi ? » L'évêque opposant voit dans cette doctrine une hérésie. Mais il n'y a d'hérétique en tout cela que lui-même, car l'on ne saurait mieux exprimer la croyance orthodoxe que ne le fait ici Calliste. Le Père et le Fils sont en effet une seule et même chose, ἓν καὶ τὸ αὐτὸ, en ce sens que la substance spirituelle, τὸ πνεῦμα, qui constitue la divinité, leur est commune à tous deux. S'ensuit-il de là que le Père et le Fils soient une seule et même personne ? L'auteur des *Philosophumena* voudrait bien tirer cette conclusion et l'imputer au pape Calliste ; mais, malgré tout le soin qu'il met à dénaturer la pensée de son adversaire, l'évidence lui arrache cet aveu fort significatif : « Calliste ne veut pas dire que le Père ait souffert et qu'il n'y ait qu'une seule personne (2). » Mais si

(1) *Philosoph.*, IX, 12 : ἕν δὲ ὂν τό πνεῦμα ἀδιαίρετον, οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἕν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν. Le pape ne dit pas ἄλλος, *alius*, mais ἄλλο, *aliud*, pour bien marquer que le Fils est une autre personne que le Père, mais non pas une autre substance. Cette précision de langage est extrêmement remarquable, d'autant plus que c'est un adversaire qui en rend témoignage.

(2) *Philosoph.*, IX, 12 : οὐ γὰρ θελει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι καὶ ἕν εἶναι πρόσωπον

Calliste ne disait pas cela, comment pouvait-il être patripassien, ainsi que le prétend son contradicteur ? Le grief s'évanouit à l'instant. En résumé, il résulte des propres aveux de l'écrivain anonyme que l'évêque de Rome, fidèle aux traditions du siège apostolique, maintenait la doctrine dans toute son intégrité. Contre les artémonites, il affirmait avec l'Eglise universelle le dogme fondamental de la religion chrétienne, la divinité de Jésus-Christ ; aux hérésies unitaires de Noët et de Sabellius, il opposait la distinction réelle des personnes divines ; et dans l'auteur des *Philosophumena,* il repoussait toute atteinte à la consubstantialité du Père et du Fils, à leur parfaite et entière égalité. Que cet homme, si habile à démasquer l'erreur sous toutes les formes, ait été un esclave condamné à tourner la meule dans sa jeunesse, peu importe : je n'en admire que davantage sa merveilleuse sagacité ; et plus on voudrait rabaisser la première partie de sa vie, plus on serait obligé d'exalter la seconde, pour suppléer par l'assistance divine au défaut de qualités et de ressources humaines.

Un fait digne de remarque dans l'histoire des papes, c'est que la calomnie a toujours fini par produire un résultat contraire à celui qu'elle se promettait ; parmi leurs titres de gloire les moins contestables figurent les accusations mêmes dont ils ont été l'objet. L'adversaire de saint Calliste nous en fournit un exemple frappant, lorsqu'il passe des controverses dogmatiques aux questions de morale et de discipline : chacun de ses reproches devient un éloge pour celui qu'il veut atteindre. Alors comme dans tous les temps, l'Eglise romaine savait allier à une grande fermeté de principes une sage condescendance envers les personnes. Rien n'était plus éloigné de ses maximes et de ses traditions que ce rigorisme impitoyable qui, sous prétexte de serrer le frein aux passions humaines, maintient les pécheurs dans le désordre, en leur ôtant tout espoir de réconciliation. Nous

avons vu dans la vie de saint Cyprien avec quel esprit de mesure et quelle mansuétude le clergé romain procédait à l'égard de ceux qui avaient eu le malheur de tomber pendant la persécution : les droits de la justice ne lui faisaient pas oublier les devoirs de la miséricorde (1). Mais, comme il arrive d'ordinaire, les esprits violents et extrêmes, tels que Tertullien et Novatien, s'irritaient de ces tempéraments qui leur semblaient une trahison de la foi : à leurs yeux, c'était pactiser avec le vice, que de vouloir ménager aux pécheurs un retour plus facile. Vous vous rappelez peut-être les déclarations de l'impétueux prêtre de Carthage contre ceux qui affirmaient que le meurtre et l'adultère ne sont pas des crimes irrémissibles (2) : la dernière partie des *Philosophumena* n'est qu'un écho de ces diatribes, et je comprends qu'on ait pu éprouver la tentation d'aller chercher l'auteur anonyme dans les rangs de l'école de Tertullien. L'hypothèse est insoutenable ; car, sans parler d'autres motifs non moins graves, l'omission de la secte de Praxéas, et la mention expresse des montanistes dans le catalogue des hérésies excluent jusqu'à l'idée d'une pareille filiation. Mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'on retrouve de part et d'autre le même langage haineux et passionné, au sujet de la discipline pénitentiaire en vigueur dans l'Eglise romaine. Ainsi l'adversaire de saint Calliste lui reproche d'avoir comparé l'Eglise à l'arche de Noé où les animaux impurs se mêlaient aux animaux purs, et de s'être appuyé sur la parabole de l'ivraie et du bon grain pour montrer que les pécheurs ne cessent pas d'appartenir à l'Eglise (3). En parlant de la sorte, le pape exprimait la doctrine catholique, tandis qu'en blâmant ces paroles, l'évêque dissident ne fait que trahir sa propre hérésie. Car il est très vrai de dire que les

(1) *S. Cyprien*, leçon X.
(2) *Tertullien*, leçon XXV.
(3) *Philosoph.*, IX, 12.

pécheurs n'en restent pas moins membres de l'Eglise, membres indignes, sans doute, tant qu'ils persévèrent dans le mal, mais unis d'ailleurs au corps des fidèles par les liens de la foi et du baptême. Nouveau grief : l'évêque de Rome enseigne qu'il a le pouvoir de remettre tous les péchés sans exception. Là-dessus, son contradicteur se récrie; mais, encore une fois, il se récrie contre le dogme catholique, qui n'exclut pas une seule faute, si énorme soit-elle, des pouvoirs du pardon. Il a beau dire que de cette manière on capitule avec les passions humaines, qu'on encourage tous les désordres, etc., ces objections ne sont pas neuves : Tertullien les avait formulées avec une bien autre éloquence ; c'est l'éternel refrain des rigoristes. Mais que conclure de là ? Une seule chose, c'est que les partisans de ces idées étroites et exclusives ne comprennent ni l'esprit de l'Evangile, ni toute l'étendue de cet article du Symbole des apôtres : Je crois à la rémission des péchés.

L'auteur des *Philosophumena* n'est vraiment pas heureux dans le choix de ses invectives : toutes ses récriminations tournent à la gloire de celui qu'il voudrait accabler. Ce qu'il reproche au pape Calliste relativement à la discipline cléricale en est une nouvelle preuve. Comme c'est dans les rangs du sacerdoce que les sectaires rencontraient la plus vive résistance, leur haine devait se tourner tout naturellement contre les évêques et les prêtres. Il est permis de faire observer, à l'honneur du clergé des deux premiers siècles, que, hormis l'un ou l'autre, tel que Marcion, ancien clerc de l'Église de Sinope, presque tous les chefs de la gnose étaient laïques. On conçoit dès lors que les membres de la hiérarchie fussent devenus l'objet principal de leurs attaques. Les montanistes, en particulier, n'épargnaient aucune calomnie au clergé dont l'indulgence équivalait pour eux à des mœurs relâchées. Par suite de ce déchaînement des novateurs contre les ministres de l'Église, les ac-

cusations se croisaient dans tous les sens, et bien des fois on y prêtait l'oreille avec une facilité déplorable. Jaloux de l'honneur du clergé, le pape Calliste résolut de mettre un frein à l'audace des sycophantes : en cela, il ne faisait que remplir son devoir, comme chef de la grande famille sacerdotale. « Il voulut donc que l'accusation contre les évêques fût rendue très difficile, et défendit absolument d'admettre à déposer contre eux des hommes infâmes, suspects ou ennemis. Il traita d'hérétiques ceux qui enseignent que les prêtres tombés en quelque péché ne peuvent, après une juste pénitence, rentrer dans leurs anciennes fonctions (1). » Jusqu'ici, l'on avait révoqué en doute l'authenticité de ce décret commenté et développé dans la collection d'Isidore Mercator, suivant la coutume de ce compilateur ; mais, contre toute attente, les *Philosophumena* viennent de nous apprendre qu'il y a un fond de vérité dans la décrétale attribuée au pape Calliste (2). Sans doute, la sentence à la fois si sage et si ferme du pontife est dénaturée par les diatribes de son accusateur ; elle y prend cette forme absurde : « Calliste décréta qu'un évêque, lors même qu'il serait tombé en quelque péché mortel, ne devait pas être déposé (3). » Qu'est-ce à dire? Le pape prétendait-il que dans aucun cas, ni pour aucun crime, on ne pouvait priver un évêque de son siège ? Assurément non. Il suffit de comparer le fond de la décrétale avec la parodie qu'en fait l'auteur anonyme, pour voir que le chef de l'Église se bornait à protéger l'honneur de ses frères dans l'épiscopat, en exigeant la preuve authentique des prévarications que la malveillance pouvait leur imputer, et en proportionnant

(1) *Ex libris decreti* Bonizonis *episcopi excerpta (Nova SS. Patrum biblioth.* cardin. Maï, t. VII, pars III, p. 35).

(2) Voir la décrétale de Calliste, dans la *Patrologie* de Migne, t. X, p. 122.

(3) *Philosoph.*, IX, 12.

avec soin le châtiment au délit. N'oublions pas que les montanistes et les novatiens, dont l'évêque dissident partage les opinions rigoristes, envisageaient comme *péchés mortels* des fautes très légères, qui n'étaient nullement de nature à entraîner la déposition. Tertullien, une fois égaré par les visionnaires de la Phrygie, nous dressait une longue liste de ces prétendus crimes qui se réduisent à fort peu de chose. Ne voyait-il pas un acte d'idolâtrie dans les étrennes que l'on se donnait à certaines époques de l'année (1) ? Il est évident qu'aux yeux de moralistes aussi exagérés, la sagesse et la modération du pape Calliste devaient passer pour un renversement complet de la discipline. En se plaçant au point de vue de l'accusateur, on comprend à la fois le motif et la nullité du reproche. Qu'il ait pu se glisser des abus dans les rangs du clergé, au IIIe siècle, on n'a pas lieu de s'en étonner : saint Cyprien nous parlait également des désordres qu'une longue paix avait entraînés à sa suite (2). Mais le tort de l'auteur des *Philosophumena*, c'est de s'en prendre au pape : s'il fallait que le chef de l'Eglise fût responsable de tous les péchés qui se commettent dans la chrétienté, la charge serait trop lourde et difficile à porter. Le procédé à l'aide duquel l'écrivain schismatique voudrait flétrir la mémoire du pontife romain est vraiment curieux : « *Sous lui*, dit-il, ἐπὶ τούτου, on osa pour la première fois réitérer le baptême..... *Sous lui*, de son temps, ἐπὶ τούτου, des évêques, des diacres mariés deux ou trois fois avant leur ordination, commencèrent à être reçus dans le clergé. » Comme si le pape était coupable de ce qu'en Afrique ou dans l'Asie Mineure quelques évêques prescrivaient de renouveler le baptême conféré par les hérétiques, contrairement à la coutume romaine ; de ce qu'en Orient on com-

(1) *Tertullien*, leçon XII.
(2) *S. Cyprien*, leçon VIII.

mençait à se relâcher de la rigueur primitive pour la continence des clercs (1). L'évêque de Rome approuvait-il la réitération du baptême, ou l'ordination conférée à des bigames? Voilà ce que son calomniateur n'ose dire, et ce qu'il eût fallu prouver: en pareil cas, le silence équivaut à une négation. La seule faute qu'il impute directement à Calliste, c'est d'avoir toléré des hommes qui s'étaient mariés dans les rangs inférieurs de la cléricature, dans l'ordre du diaconat ou du sous-diaconat (2). Il lui reproche d'avoir cité à ce propos les paroles de l'Ecriture : « Qui êtes-vous pour juger le serviteur d'autrui? — Laissez l'ivraie croître avec le bon grain. » Mais l'emploi de ces citations montre précisément qu'il s'agissait d'une de ces circonstances où l'on doit prendre garde de juger avec une trop grande sévérité, sous peine d'arracher la moisson avec l'ivraie, c'est-à-dire d'entraîner la ruine des âmes, en sévissant mal à propos et à contre-temps. Les hommes durs et violents ne savent jamais comprendre ces ménagements qu'une charité plus douce peut inspirer aux dépositaires de l'autorité spirituelle. N'avait-on pas vu les montanistes effacer l'image du Bon Pasteur sur les calices, et d'autres zélateurs non moins farouches retrancher de l'Evangile l'histoire de la femme adultère? D'ailleurs, au commencement du IIIe siècle, la loi du célibat ecclésiastique, relativement aux sous-diacres, et même aux diacres, ne laissait pas de souffrir quelques exceptions dans certaines parties de l'Eglise, en Orient surtout: eu égard à un pareil état de choses, qui s'explique aisément par la difficulté de recruter les clercs ailleurs que dans les rangs des païens convertis, une rigueur déplacée aurait pu être aussi funeste qu'un excès d'indulgence.

(1) *Philosoph.*, IX, 12.
(2) Ibid.

Vous trouverez sans doute, Messieurs, que j'attache trop d'importance à des allégations dont la source est si suspecte ; mais les adversaires de la papauté ont fait tant de bruit autour de ce document, qu'il importe de le discuter jusque dans ses moindres détails. Remarquez bien que c'est un ennemi qui parle : nous n'avons sous les yeux que l'acte d'accusation, rédigé dans l'ombre par la main d'un hérétique. En toute autre matière, l'on aurait eu garde d'ajouter une foi aveugle à des déclamations inspirées par l'esprit de haine et de dénigrement. Mais, lorsqu'il s'agit des papes, on dirait que les notions de l'équité n'ont plus de sens pour certains critiques. Quant à nous, loin de nous prévaloir du silence de l'une des deux parties, pour opposer à l'autre une fin de non-recevoir qui ne serait que trop justifiée, nous consentons bien volontiers à examiner le fond de la question ; et c'est de l'attaque même que nous tirons la défense. Vous allez en juger par un dernier grief.

Le droit romain, sous les empereurs païens, n'admettait pas comme légitime le mariage d'une personne de condition libre avec un esclave. Aux termes de la loi Pappienne, les membres d'une famille sénatoriale ne pouvaient même pas contracter d'union légale avec une personne affranchie (1). De pareilles exclusions heurtaient de front les principes que l'Evangile cherchait à faire triompher dans le monde. Il en résultait une situation fort critique pour les consciences chrétiennes. Eusèbe nous apprend que déjà sous le règne de Commode, un grand nombre de familles romaines, distinguées par leur rang et par leurs richesses, avaient embrassé la vraie foi (2). Il pouvait arriver assez souvent que des femmes non mariées, désespérant de trouver dans leur condition un époux chrétien comme elles,

(1) Fragment d'Ulpien, ch. XIII ; et la loi XLIV, *de ritu nuptiarum*.
(2) Eusèbe, H. E., v. 21.

aimassent mieux s'unir à un homme de rang inférieur, mais partageant la même croyance, et devenu leur frère par la foi religieuse, sinon par la loi civile. Que devait faire en pareil cas le souverain pontife? Favoriser l'orgueil aristocratique du patriciat romain, en se constituant le défenseur de la loi Pappia Poppæa? Ulpien aurait pu agir de la sorte, mais non pas le représentant d'une religion qui proclame qu'en Jésus-Christ il n'y a ni esclave ni homme libre, et que tous sont égaux devant Dieu. Lors donc qu'une dame romaine descendait jusqu'à l'un de ces hommes maltraités par les législations païennes, pour contracter mariage avec lui, le pape Calliste n'hésitait pas à ratifier une telle union : il y voyait à bon droit une expression touchante de l'humilité et de la fraternité chrétiennes. L'auteur des *Philosophumena* est révolté de cette condescendance que, pour ma part, je trouve sublime. Il prétend que ces sortes d'unions ne réussissaient pas toujours : c'est fort possible; si l'Eglise était responsable de tous les mariages malheureux qu'elle est appelée à ratifier ou à bénir, le dossier deviendrait accablant. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'on n'aurait pu mieux affirmer en face d'odieux préjugés et d'exclusions injurieuses, le droit personnel, la liberté qu'a chacun de disposer de soi, la dignité des classes inférieures de la société, le caractère de noblesse que le baptême imprime à tous les chrétiens sans distinction de rang ni d'origine, tous ces grands principes qui, après s'être trouvés en lutte avec le monde ancien, ont fini par devenir les bases immortelles de la civilisation chrétienne.

Depuis l'apparition des *Philosophumena*, je me suis demandé plus d'une fois ce que les adversaires de la papauté ont voulu chercher dans un livre d'où ressort avec tant d'éclat le rôle que cette grande institution remplissait au commencement du IIIe siècle. Ce témoignage rendu à l'autorité des successeurs de saint Pierre doit leur paraître d'autant moins

suspect qu'il émane d'une bouche ennemie. Sans doute l'évêque schismatique prodigue les injures aux pontifes romains : il affecte d'appeler *callistiens* les fidèles en communion avec le pape, de même que Tertullien, devenu montaniste, jetait à la face des orthodoxes l'épithète de *psychiques* : si le mot *papiste* avait été inventé dès lors, son vocabulaire aurait pu s'enrichir d'une nouvelle aménité. Il dit que « Zéphyrin prétend gouverner l'Eglise; » il s'indigne de ce qu'après tant d'attentats les chrétiens soumis à l'autorité de Calliste osent encore s'intituler l'Eglise catholique (1). Mais toutes ces colères maladroites ne servent qu'à éclaircir la situation. Il est donc vrai, comme du reste on n'avait pas lieu d'en douter, que les évêques de Rome se sont toujours crus en droit de gouverner l'Eglise; et qu'au IIIe siècle comme aujourd'hui, le titre de catholique était la marque distinctive de la communion avec le pape en matière de foi et de discipline religieuse. Aussi, malgré tout son désir de rabaisser celui qui l'a condamné, le rhapsode des *Philosophumena* se voit-il obligé de convenir « que la doctrine de Calliste est répandue dans l'univers entier. » Il va jusqu'à ranger les *quarto-décimans* au nombre des hérétiques, oubliant que la décision du pape Victor sur la célébration de la Pâque est la seule autorité qui lui permette de leur infliger une telle qualification : il reconnaît donc aux souverains pontifes le droit d'établir des règles de discipline obligatoires pour l'Eglise universelle (2). Et puis, voyez l'attitude que prend l'évêque de Rome dans cette pièce où l'on a prétendu trouver un amoindrissement de sa puissance. C'est lui qui détermine les cas où un évêque peut être déposé; or il n'y a pas d'acte plus grave dans la juridiction pontificale. C'est lui qui décide si le mariage

(1) *Philosoph.*, IX, 7, 12.
(2) Ibid., IV, 18.

d'un clerc constitué dans les ordres inférieurs entraîne par le fait même son exclusion; si les prohibitions intolérantes de la loi civile empêchent la validité d'un mariage contracté suivant les lois de l'Eglise. Le déclamateur anonyme dont nous discutons l'œuvre est si convaincu de cette suprématie universelle, qu'il veut rendre le pape Calliste responsable de tout ce qui se passe dans l'Eglise entière. *Sous lui*, dit-il, on a commencé de faire telle ou telle chose, formule absolument identique à celle-ci : Sous le règne de ce monarque, il s'est introduit telle coutume ou glissé tel abus. En résumé, si c'est là ce document qui devait porter un coup mortel à l'autorité des papes, il nous reste à souhaiter qu'on en découvre beaucoup de pareils. Nous le souhaiterions en particulier pour le docteur Pusey et pour tant d'autres nobles esprits, qui, en Angleterre et ailleurs, ne sont plus séparés que par quelques points de l'Eglise catholique, et qu'une étude consciencieuse des monuments de la tradition a déjà conduits si loin sur le chemin de la vérité.

Telle est, en effet, Messieurs, la conclusion à laquelle nous mène une étude attentive des *Philosophumena*. Examiné de près, et avec l'attention scrupuleuse que demande le langage d'un adversaire déclaré, ce réquisitoire violent contre les papes Zéphyrin et Calliste devient une apologie, où la louange ressort du blâme. En face des erreurs de leur temps, les deux pontifes ont tenu l'attitude qui convenait aux gardiens vigilants de la doctrine révélée : je n'en voudrais d'autre preuve que le témoignage de leur ennemi. Contre les théodotiens et les artémonites, ils ont affirmé la divinité de Jésus-Christ; aux partisans de Noët et de Sabellius, ils ont opposé la distinction réelle des trois personnes de la sainte Trinité, tout en maintenant l'unité indivisible de la nature divine, menacée par les dithéistes, précurseurs des ariens. Non seulement ils se sont trouvés à la hauteur des circonstances, mais encore ils ont frayé la voie que suivra

le concile de Nicée un siècle plus tard, et atteint les erreurs de l'avenir dans celles du présent. Cette sûreté de coup d'œil, qui leur a fait tenir le droit chemin de la vérité au milieu de tant d'écueils, ils ont su la porter également dans les questions morales et disciplinaires, tolérant ce qu'ils ne pouvaient empêcher, et veillant à l'exécution de ce qu'ils devaient prescrire. C'est leur gloire d'avoir développé dans toute sa largeur la vraie notion de l'Eglise universelle, que les puritains exaltés de l'époque cherchaient à réduire aux proportions d'une petite assemblée d'hommes parfaits ou réputés tels. C'est, en particulier, la gloire du pape Calliste, d'avoir enseigné avec l'autorité de sa chaire que les pouvoirs du pardon s'étendent à tous les péchés sans exception; d'avoir voulu fermer la bouche aux sycophantes, en mettant le clergé à l'abri de délations injustes; d'avoir protégé contre des passions hostiles le caractère ineffaçable de la consécration épiscopale; et enfin, dans la question du mariage, d'avoir placé au-dessus des catégories révoltantes d'une législation inique, les saintes lois de l'humilité et de la fraternité chrétiennes. Qu'il y ait eu dans les rangs de son clergé un esprit violent et chagrin, dont l'opposition est venue aboutir à un libelle injurieux, peu importe! Ce qui augmente à nos yeux le mérite de ses œuvres, c'est de savoir qu'elles ont trouvé un censeur, et qu'il a fallu, pour les mener à bout, vaincre des difficultés. La postérité avait placé saint Calliste au rang des grands papes; il nous restait à apprendre qu'il avait eu des ennemis injustes : ce détail manquait à sa mémoire; en venant ajouter à l'intérêt de sa vie, il n'affaiblit en rien l'éclat de son nom.

NEUVIÈME LEÇON

Rapports entre Origène et saint Hippolyte. — Raisons qui empêchent d'attribuer à saint Hippolyte la composition des *Philosophumena*. — Contraste entre ce livre et les écrits de l'évêque de Porto. — Travaux de saint Hippolyte sur l'Ecriture sainte. — Qualités et défauts de son exégèse. — Son *Traité contre Noët*. — Comparaison de cet ouvrage avec les *Philosophumena*. — Doctrine de saint Hippolyte sur la Trinité. — Son exposition du dogme catholique est une des meilleures que l'on puisse rencontrer dans la littérature chrétienne des trois premiers siècles.

Messieurs,

Après avoir discuté l'opinion qui attribue à Origène la composition du livre intitulé *Philosophumena* ou *Réfutation de toutes les hérésies*, il était de notre devoir d'examiner à fond un document qui appelait notre attention par son caractère d'hostilité contre les papes Zéphyrin et Calliste. Ainsi que nous l'avons démontré, la mémoire de ces deux pontifes ne saurait être atteinte par des accusations qui se détruisent d'elles-mêmes, et qui deviennent autant de sujets d'éloge, quand on les pèse dans la balance d'une critique impartiale. Nous pourrions nous en tenir là, et, contents d'avoir dégagé la responsabilité d'Origène dans une œuvre qui ne lui appartient pas, décrire de suite la part qu'il a prise à la controverse avec les hérésies antitrinitaires. Mais je ne croirais pas répondre à votre attente si je laissais la question inachevée, en passant sous silence les recherches que l'on a faites dans ces derniers temps pour découvrir le véritable auteur des *Philosophumena*. Du reste, ici encore, nous rencontrerons à chaque pas le nom du ca-

téchiste alexandrin; et l'on n'a pas manqué de s'appuyer sur quelques indices recueillis çà et là, pour supposer qu'il avait retiré de son voyage à Rome des impressions peu favorables à la papauté. En nous obligeant d'étudier les écrits d'un de ses contemporains, d'un homme célèbre entre tous dans l'antiquité chrétienne, cet examen critique achèvera d'éclaircir pour nous la situation intérieure de l'Eglise romaine au commencement du IIIe siècle.

Dès l'instant que la critique, inspirée par de puissants motifs, se refusait à voir dans Origène l'auteur des *Philosophumena*, elle devait tout naturellement se tourner vers l'Italie pour y chercher la solution du problème. Le rôle que s'attribue l'écrivain anonyme, sa situation personnelle auprès des pontifes romains, insinuée dans le récit lui-même, tout semblait indiquer cette direction aux travaux de la science. Ici deux noms se présentaient avec des titres plus ou moins spécieux, ceux de Caïus et de saint Hippolyte. Disciples de saint Irénée, dont l'influence est très sensible dans l'ouvrage en question, revêtus l'un et l'autre du caractère épiscopal, mêlés de près aux affaires de l'Eglise romaine, ces deux personnages, également célèbres par leurs luttes avec les hérétiques, paraissaient réunir plusieurs des conditions exigées par le contenu du livre qui a pour titre *Réfutation de toutes les hérésies* (1). Il ne faut donc pas s'étonner que l'attention se soit portée tout d'abord vers eux, et qu'en l'absence d'indication positive et certaine, les uns se soient prononcés pour Caïus, les autres pour saint Hippolyte, malgré l'invraisemblance qu'il pouvait y avoir à supposer de tels sentiments chez des hommes tenus en si haute estime par toute l'antiquité chrétienne.

A ce propos, Messieurs, vous me permettrez de parler un peu de moi-même, ce qui est toujours permis lorsqu'on

(1) Eusèbe, H. E., VI, 22.

n'a d'autre but que de confesser une erreur. En traitant, il y a treize ans, cette question, alors toute neuve, j'avais cru pouvoir conclure, après une étude sans doute insuffisante des *Philosophumena*, qu'Hippolyte, évêque de Porto, était l'auteur de ce livre. Depuis lors, je dois l'avouer, cette opinion a généralement prévalu ; et, à l'heure qu'il est, elle réunit les suffrages des meilleurs théologiens catholiques de l'Allemagne, parmi lesquels il me suffira de citer le docteur Dœllinger de Munich et le docteur Kuhn de Tubingue (1). Mais leurs arguments, au lieu d'affermir ma conviction, n'ont servi qu'à l'ébranler. Nous demandions un renfort de preuves ; nous espérions que la discussion, en venant apporter de nouvelles pièces au procès, fortifierait des conclusions peut-être un peu hâtives. Notre attente a été complètement trompée ; et si la question a fait quelques progrès, c'est dans le sens inverse. Or l'amour-propre serait, je ne dis pas seulement coupable, mais encore ridicule, dans des matières où il ne faut se laisser guider que par l'amour de la vérité. C'est pourquoi nous n'hésitons pas à faire ce que nous disions dès l'origine : « Comme il est très facile de se tromper dans des questions de cette nature, nous serions tout disposé à modifier notre sentiment si, de cet intéressant débat, il ressortait clairement une conclusion différente de la nôtre (2). » Au point où en est arrivée la controverse, l'opinion contraire, bien qu'elle soit restée toute négative, me paraît suffisamment motivée. Les *Philosophumena* ne sauraient être l'œuvre de saint Hippolyte : pour soutenir cette proposition, nous avons besoin de nous réfuter nous-même, ce qui doit éloigner à coup sûr tout soupçon de partialité.

De prime abord, comme je le disais tout à l'heure, l'hy-

(1) Dœllinger, *Hippolytus und Callistus*, Ratisbonne, 1853; Kuhn, *Die chrisliche Lehre von der Dreieinigkeit*, t. II, p. 259 et ss. Tubingue, 1857.
(2) *Correspondant* du 10 février 1853.

pothèse qui rapporte à saint Hippolyte la composition des *Philosophumena* se présentait sous des couleurs assez spécieuses ; mais un examen plus sévère détruit sans peine cette combinaison de dates et de faits trop artificielle. Un détail surtout était de nature à égarer la critique. Dans l'une de ses hymnes *sur les Couronnes*, Prudence célèbre le martyre d'un Hippolyte ; et le poète chrétien du IVe siècle a soin de nous apprendre que son héros, après avoir adhéré quelque temps au schisme de Novat, avait effacé par le martyre cette tache regrettable : il lui prête même un discours dans lequel, au moment de marcher à la mort, le confesseur du Christ prémunit contre le schisme de Novat le peuple que ses erreurs avaient pu scandaliser (1). En partant de ce fait, l'on conciliait assez bien les déclamations violentes de l'auteur des *Philosophumena* contre les papes Zéphyrin et Calliste, avec la réputation de sainteté que l'évêque de Porto a laissée dans l'Église : quand il écrivait son pamphlet, il était engagé dans le schisme de Novat ; martyr, il s'est rétracté plus tard, et le baptême de sang a lavé sa faute. Rien n'empêche donc d'attribuer à saint Hippolyte ce manifeste d'un schismatique contre la papauté : tout s'explique lorsqu'on oppose à cet égarement passager la dernière partie de sa vie. Assurément la conjecture est ingénieuse ; mais qui ne voit qu'elle repose sur la pointe d'une aiguille ? De quel Hippolyte Prudence veut-il parler ? La tradition nous montre cinq ou six martyrs de ce nom. S'agit-il de l'Hippolyte évêque si célèbre dans l'antiquité chrétienne par ses nombreux écrits ? De l'Hippolyte soldat et compagnon de saint Laurent ? Le poète a-t-il en vue l'Hippolyte prêtre d'Antioche, que les anciens martyrologes nous présentent en effet comme ayant adhéré au schisme de Novat ? Quel moyen de construire une thèse solide sur des

(1) Περὶ στεφανῶν, Hymne XI, v, 28 et ss.

données aussi vagues et aussi peu précises ? N'y a-t-il pas là une confusion de noms, comme celle où est tombé saint Grégoire de Nazianze lorsqu'il a pris pour une seule et même personne saint Cyprien, évêque de Carthage, et saint Cyprien d'Antioche (1) ? Baronius le suppose, et non sans motif. D'ailleurs le schisme de Novat n'a eu lieu qu'en l'année 250, tandis que l'auteur des *Philosophumena* a joué le rôle de dissident sous les papes Zéphyrin et Calliste, c'est-à-dire près de trente années auparavant. A l'époque où éclata le schisme de Novat, saint Hippolyte, le docteur de l'Eglise, le disciple de saint Irénée, était mort depuis longtemps, selon toute apparence : car son *cycle pascal* s'arrête à l'année 222 ; et saint Alexandre, évêque de Jérusalem, mort vers l'an 251, avait déjà réuni dans sa bibliothèque les ouvrages de saint Hippolyte, suivant le témoignage d'Eusèbe (2). En tout cas, c'est aller contre toute vraisemblance que de prêter un rôle quelconque à l'évêque de Porto dans les tentatives de Novat ou de Novatien, évidemment postérieures. Ce n'est ni à lui, ni à l'auteur des *Philosophumena* que peut s'appliquer le texte de Prudence ; et l'on commettrait un anachronisme manifeste, en les affiliant à des sectes qui n'ont surgi que longtemps après les pontificats de Zéphyrin et de Calliste.

Un deuxième fait semblait favoriser le sentiment de ceux qui voyaient dans saint Hippolyte l'auteur de la *Réfutation de toutes les hérésies ;* mais vous n'aurez pas de peine à vous convaincre qu'il n'a pas plus de force probante que le premier. En 1551, à Rome, on déterra non loin de l'église Saint-Laurent, hors des murs, une statue en marbre de saint Hippolyte avec le catalogue de ses principaux ouvrages. Or dans cette liste, gravée sur le piédestal, on ren-

(1) S. Grégoire de Nazianze, *Discours* XVIII.
(2) Eusèbe, H. E., VI, 20.

contre un livre intitulé : *Contre Platon et sur le tout* (1). D'autre part, l'auteur des *Philosophumena* nous apprend qu'il avait composé un traité *sur l'Essence du tout* (2). Assurément les titres se ressemblent ; mais cette analogie suffit-elle pour prouver qu'il ne s'agit des deux côtés que d'un seul et même écrit ? Les questions concernant l'origine et la formation du monde n'étaient-elles pas à l'ordre du jour, par suite de la controverse avec les écoles païennes ? Dès lors est-il étonnant que plusieurs auteurs chrétiens aient entrepris de traiter le même sujet, en donnant à leurs compositions des titres semblables ? Dans le passage où il parle d'un livre *sur la Cause du tout*, Photius ajoute qu'on l'attribuait tour à tour à l'historien Josèphe, à saint Justin, à saint Irénée, à Caïus ; mais il ne prononce pas le nom de saint Hippolyte (3). Tant qu'on ne possède que des titres d'ouvrages, sans le texte, qui seul rendrait la confrontation possible, il est difficile de dépasser le champ des conjectures. Ainsi en est-il du témoignage de Photius, tant de fois invoqué dans ce débat. Il est certain que ce grand érudit lisait de son temps, sous le nom de saint Hippolyte, un *Traité contre les hérésies* ; mais les caractères qu'il lui prête excluent précisément toute comparaison avec les *Philosophumena*. Photius fait mention « d'un petit livre, d'un tableau synoptique ou sommaire (4) ; » l'ouvrage retrouvé par M. Miller est au contraire un traité fort étendu, divisé en dix parties, où les systèmes des anciens philosophes et des hérétiques sont analysés et développés avec un luxe d'érudition aussi prétentieuse qu'indigeste. Le petit livre de saint Hippolyte, que lisait Photius, « commençait par l'hérésie des dosithéens, et s'arrêtait à celle des noétiens ; » telle

(1) Πρὸς Πλάτωνα καὶ περὶ τοῦ παντός.
(2) Περὶ τῆς τοῦ παντός οὐσίας. (*Philosoph.*, IX, 32).
(3) Photius, *Bibl.*, cod. XLVIII.
(4) Βιβλιδάριον, σύνοψιν.

n'est pas la marche suivie dans les *Philosophumena*, où les naassènes, autrement appelés les ophites, figurent en première ligne, tandis que la nomenclature se termine par les elcasaïtes et les sectes juives. Dans le tableau synoptique que Photius avait sous les yeux, saint Hippolyte comprenait trente-deux hérésies ; or il est impossible de faire concorder ce chiffre avec celui des *Philosophumena*, qui ne mentionnent que trente sectes, si l'on s'en rapporte au nombre indiqué par les sommaires des différents livres, ou qui en énumèrent près de quarante, pour peu que l'on tienne compte des subdivisions marquées dans le texte même (1). D'après Photius, saint Hippolyte avait avancé quelques propositions peu exactes dans sa *Réfutation de toutes les hérésies*, entre autres celle-ci : « que l'Épître aux Hébreux n'est pas de saint Paul ; » or il n'y a pas trace de cette assertion dans les *Philosophumena*, non plus que des deux fragments empruntés à l'écrit de saint Hippolyte par l'auteur du *Chronicon pascale* et par le pape Gélase (2). Je n'ignore pas ce que répondrait un contradicteur opiniâtre : ces citations, dirait-il, ont pu être tirées des parties de l'ouvrage qui ne sont pas arrivées jusqu'à nous. Fort bien, mais ce qui résulte de tout cela, c'est que les monuments de la tradition ne renferment absolument rien qui permette

(1) Dans son livre, *Hippolytus and his age*, Londres, 1853, le chevalier Bunsen, ambassadeur de Prusse, attache une grande importance à ce chiffre de trente-deux hérésies, qu'il prétend retrouver dans les *Philosophumena;* mais en vain. Ce dernier document ne parle que de trente sectes ; et si, pour dépasser ce nombre, on fait entrer en ligne de compte quelques branches secondaires, le total s'élève à quarante. Dans ce cas, il faudra considérer comme autant de chefs d'écoles distinctes, Secundus, Epiphane, Héracléon, Ptolémée, Marcus et Colarbase, disciples de Valentin ; Prépon l'Assyrien, disciple de Marcion ; Théodote le banquier, et le diacre Nicolas, chef d'une école de gnostiques. L'auteur des *Philosophumena* résume en effet les doctrines particulières à chacun d'eux. Quoi qu'il en soit, l'argument que M. Bunsen a voulu tirer de ce calcul n'a pas la moindre valeur.

(2) *Chronicon pascale*, p. 6 ; Gelas., *de duabus Naturis*, t. IV, part. 1 ; *biblioth. Patrum*, édit. de Paris, 1644, p. 424.

d'attribuer à saint Hippolyte la composition des *Philosophumena*. Un seul fait est certain : l'évêque de Porto avait écrit un livre contre les hérésies ; ce livre, Eusèbe et saint Jérôme l'ont nommé, Photius l'a connu, d'autres écrivains l'ont cité ; mais ce livre est-il celui-là même qu'on a retrouvé de nos jours et publié sous le nom d'Origène. Voilà ce qu'il faudrait prouver ; or toutes les indications qu'on a voulu recueillir jusqu'ici en faveur de cette thèse se sont tournées contre elle ; et, ce qui l'a ruinée dans notre esprit, c'est la faiblesse des arguments auxquels on a besoin de recourir pour lui prêter quelque apparence de probabilité.

Mais, Messieurs, cette apparence elle-même disparaît lorsqu'on sort d'une discussion de textes qui ne saurait aboutir, faute de données positives, pour prendre les choses de plus haut et envisager le caractère des personnages ainsi que leur situation dans l'histoire. Les considérations qui se pressent en foule sur ce point me paraissent décisives ; et c'est pour les avoir négligées que tant de critiques se sont fourvoyés dans cette question. L'on voudrait que saint Hippolyte, le grand théologien, le commentateur rival d'Origène, l'auteur du IIIe siècle qui a le plus écrit après le catéchiste alexandrin, l'on voudrait, dis-je, que saint Hippolyte se fût déclaré l'adversaire des papes Zéphyrin et Calliste, les traitant d'hérétiques, rompant la communion avec eux, et élevant ainsi Eglise contre Eglise. Le docteur Dœllinger va même jusqu'à faire de lui le premier antipape. Mais a-t-on calculé toutes les invraisemblances d'une pareille hypothèse ? Comment ! Rome aurait été, dans les vingt premières années du IIIe, le théâtre d'un schisme excité par un homme de cette importance, de cette valeur ; et l'histoire ecclésiastique ne renfermerait aucune allusion à un tel schisme ! Il ne s'en trouverait pas le moindre indice, pas la trace la plus légère, ni dans les ouvrages des contemporains, ni dans ceux du IVe ou du Ve siècle ! Est-ce croyable?

Lorsque, trente années après, Novatien, personnage bien inférieur à saint Hippolyte, s'insurgera contre le pape Corneille, tous les monuments de la tradition, tant en Orient qu'en Occident, retentiront du bruit de sa rébellion. Quant à l'évêque qui partage avec Origène la palme de l'éloquence et de l'érudition, pas un mot, pas une syllabe : son schisme, pourtant si audacieux, si bruyant, a passé inaperçu; personne n'en sait rien. Eusèbe le comble d'éloges, énumère ses principaux ouvrages, sans oublier le *Traité contre toutes les hérésies*, qui, s'il était identique aux *Philosophumena*, comme on l'affirme, n'aurait pu manquer de mettre le savant historien au courant de ce prétendu schisme : Eusèbe ne dit mot d'une révolte de saint Hippolyte contre la papauté (1). Même silence chez saint Jérôme. L'illustre docteur estime fort saint Hippolyte, qu'il appelle « un homme très disert » ; il dresse le catalogue de ses écrits, en y comprenant à son tour le *Traité contre les hérésies*, qui, dans l'hypothèse que je combats, aurait dû l'instruire comme Eusèbe de ce conflit imaginaire : saint Jérôme ne soupçonne même pas qu'un tel personnage se fût jamais trouvé en lutte ouverte avec les pontifes romains (2). Dira-t-on que saint Jérôme a pu ignorer un fait qui, s'il était authentique, marquerait parmi les événements les plus considérables du IIIe siècle ? Une telle ignorance est inadmissible chez le secrétaire du pape Damase, chez un écrivain si versé dans l'histoire de l'Eglise romaine. Ou bien oserait-on prétendre que saint Jérôme ait voulu dissimuler des détails qui lui étaient connus ? Telle n'est pas son habitude, lorsqu'il s'agit de décocher quelque trait satirique contre le clergé romain dont il croyait avoir eu à se plaindre : on le voit assez par les insinuations peu bienveillantes qu'il

(1) Eusèbe, H. E. VI, 20, 22.

(2) S. Jérôme, *Catal. vir. illust.*, LXI ; Ep. 77, *ad Magnum* ; Ep. 71, *ad Lucinium*.

se permet à propos des démêlés de Tertullien et d'Origène. Arrive le tour de Photius, et ici notre étonnement redouble. Photius, l'auteur du schisme d'Orient, l'adversaire fougueux de la papauté, Photius a, dit-on, sous les yeux une pièce émanée d'un docteur et d'un martyr de la primitive Eglise, une pièce qui sert si bien ses propres ressentiments ; et, loin de s'en prévaloir, il l'enregistre froidement, se contentant pour toute remarque de faire observer que l'auteur n'admet pas l'authenticité de l'Epître aux Hébreux. Quoi ! pas la moindre réserve, pas un mot de restriction dans les éloges de saint Anastase, écrivain du VIIe siècle, qui appelle saint Hippolyte « un très saint et grand docteur, un témoin fidèle de la vérité » ; ni dans le jugement d'un auteur fort ancien, dont l'homélie a trouvé place à la fin des œuvres de saint Jean Chrysostome, et qui célèbre la douceur et la bonté d'Hippolyte, en le rangeant sur la même ligne que les Evode, les Ignace et les Denis; ni dans le passage où Georges Syncelle, après avoir vanté son mérite comme philosophe chrétien, l'appelle « un fleuve qui a arrosé l'Eglise des eaux vives d'une éloquence toute divine ; » ni dans les *Annales* de Zonaras, pour qui l'évêque de Porto reste « le très saint et très docte Hippolyte » ; ni dans l'ouvrage où Léonce de Byzance « le met au nombre des docteurs et des Pères qui ont vécu avant le règne de Constantin (1) ! » Et c'est ce docteur, si vénéré pour ses écrits par toute l'antiquité chrétienne,

(1) Anastas., *in Collectan.*, apud Galland., t. II, *biblioth. Patrum*, p. 79. — *In appendice ad Tom.* VIII *operum s. Chrysostomi*, p. 79, édit. de Paris. — Georges Syncelle, *Chronograph.*, *ad annum* 215, p. 358. — Jean Zonaras, *Annal.*, t. I, p. 626, édit. Paris. — Léonce de Byzance, *Lectio* III, de sectis, p. 430. Nicéphore Calliste, (H. E., IV, 31) est le seul qui trouve des choses répréhensibles, ἐπιληψιμα, dans certains écrits d'Hippolyte ; mais on peut en dire autant de saint Justin et de saint Irénée. Il y a loin de là aux opinions schismatiques et hérétiques des *Philosophumena*. Nicéphore veut parler sans doute de ces assertions peu exactes que Photius nous signalait tout à l'heure, τινα τῆς ἀκριβείας λειπόμενα. Il n'en vante pas moins *la sagesse* des écrits d'Hippolyte.

c'est ce Père de l'Eglise qui doit avoir joué le rôle de sectaire violent, haineux, dont témoignent les *Philosophumena*, et provoqué un schisme dans l'Eglise romaine, sans que ni Eusèbe, ni saint Jérôme, ni Photius, ni aucun écrivain des premiers siècles aient soupçonné un fait dont le caractère eût été si grave et le retentissement si considérable ! Pour passer par-dessus de telles invraisemblances, il ne faudrait rien moins que des preuves positives, des témoignages certains, irrécusables : or, en place de ces témoignages et de ces preuves, on ne nous présente que des conjectures ; dès lors, les arguments que nous venons de développer conservent toute leur force, et obligent d'abandonner une opinion qui ne repose sur aucun fondement solide.

Enfin, Messieurs, il y a une dernière raison qui empêche d'attribuer à saint Hippolyte la composition des *Philosophumena*, c'est le contraste de ce livre avec les écrits du grand évêque. Pour nous en convaincre, nous allons examiner le peu qui nous reste d'une activité littéraire si féconde au dire des anciens. C'est même en grande partie dans le but de faire revivre devant vous l'une des plus belles figures de l'éloquence chrétienne au IIIe siècle, que nous avons jugé à propos de nous étendre sur ce débat. La vie d'Hippolyte est enveloppée de ténèbres que les travaux de l'érudition ne sont pas encore parvenus à percer. Nous ignorons son lieu de naissance, sa patrie, et jusqu'au siège épiscopal qu'il a occupé. Quelques auteurs grecs, postérieurs aux cinq premiers siècles, Georges Syncelle, Zonaras, Nicéphore Calliste, veulent savoir qu'Hippolyte a été évêque de Porto-Romano. Mais comment des écrivains orientaux, si éloignés du théâtre des faits, auraient-ils pu être mieux renseignés à cet égard qu'Eusèbe et saint Jérôme ? Après avoir parlé de Bérylle, évêque de Bostra en Arabie, l'historien du IVe siècle se contente d'ajouter « qu'Hippolyte aussi a été *quelque part* évêque d'une autre Eglise », montrant

assez par là qu'il manquait d'informations précises sur ce point (1). Quant à saint Jérôme, il déclare formellement « qu'il n'a pu apprendre le nom de la ville dont Hippolyte avait été évêque (2). » Et d'ailleurs de quel Porto-Romano veut-on parler ! Il y a eu deux villes de ce nom, l'une située en Italie près de Rome, l'autre en Arabie, et appelée aujourd'hui Aden. Le pape Gélase I, écrivant au ve siècle, appelle en propres termes saint Hippolyte « évêque de la métropole des Arabes (3); » et son opinion a trouvé de l'écho chez beaucoup d'érudits, tels que Le Moyne, Cave, Oudin, Ellies Dupin et Joseph Assemani. Vous voyez d'après cela combien il règne d'incertitude sur cette question. Les Bollandistes présument qu'après avoir occupé un siège épiscopal en Orient, peut-être en Arabie, saint Hippolyte était venu visiter l'Eglise de Rome, comme tant d'autres chrétiens de son temps, et qu'il aura souffert le martyre à Porto-Romano en Italie, ce qui le fit passer plus tard pour évêque de cette ville (4). En combinant leur opinion avec celle des auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* (5), on doit se rapprocher beaucoup de la vérité. Né en Orient comme saint Irénée dont il a été certainement le disciple (6), Hippolyte n'a pas dû occuper un siège fixe et déterminé, quoiqu'il possédât le caractère épiscopal, d'après le témoignage presque unanime des anciens. De cette manière l'on s'explique fort bien

(1) Eusèbe, H. E., VI, 20.

(2) Saint Jérôme, *de Vir. ill.*, LXI.

(3) Gelasius, *de duabus in Christo Naturis*. Bellarmin pense qu'il ne s'agit point ici du pape Gélase, mais de Gélase de Cyzique, autre écrivain du ve siècle. Quoi qu'il en soit, Eusèbe semble également vouloir diriger notre attention vers l'Arabie, car il associe deux fois les noms d'Hippolyte et de Bérylle, évêque de Bostra, en Arabie, (H. E., VI, 20; *Chronicon, ad annum* 243).

(4) Bolland., t. IV. August., p. 510.

(5) *Hist. litt.*, par des Bénédictins de la cong. de Saint-Maur, t. I, part. I, p. 363.

(6) Photius, Cod. CXXI.

qu'Eusèbe et saint Jérôme n'aient pu apprendre de quelle ville il avait été évêque. A l'exemple de Caïus, son condisciple à l'école de saint Irénée, il aura été ordonné évêque *pour les peuplades païennes* (1), avec mission de les convertir à la foi. Voilà pourquoi la tradition rattache son nom et ses œuvres tantôt à l'Orient, tantôt à l'Occident. Que si, dans la suite, les annalistes grecs l'ont appelé évêque de Porto-Romano, titre sous lequel nous le désignons nous-mêmes, c'est parce qu'il avait terminé sa carrière à Ostie ; cette circonstance, que semble indiquer la découverte de sa statue près de Rome, aura fait prendre le lieu de son martyre pour son siège épiscopal. Quelle que soit la valeur d'une conjecture qui réunit en sa faveur de grandes probabilités, cette absence de renseignements positifs montre combien l'on s'est aventuré en affirmant avec tant d'assurance qu'Hippolyte a été le premier antipape. Il est facile de suppléer par l'imagination au silence de l'histoire ; mais de pareilles hypothèses restent dans le domaine du roman, aussi longtemps qu'on ne parvient pas à les justifier par de bonnes raisons.

Toutefois, Messieurs, au milieu de l'obscurité qui règne sur la personne et la vie de saint Hippolyte, il est un point qui ressort avec assez de clarté pour nous dédommager quelque peu des lacunes d'une biographie demeurée incertaine. Nous savons qu'il avait beaucoup écrit ; et la liste de ses principaux ouvrages est arrivée jusqu'à nous. C'est à lui que nous devons le plus ancien *cycle pascal :* la controverse sur la célébration de la Pâque lui avait fourni l'occasion de composer cet écrit, où il cherchait à déterminer pour une période de 112 ans le quatorzième jour de la pleine lune des

(1) Ibid., Cod. XLVIII, χειροτονηθῆναι τῶν ἐθνῶν ἐπίσκοπον. C'est ainsi que saint Pierre et ses successeurs ont envoyé tour à tour en Espagne, en Afrique et dans les Gaules, des missionnaires revêtus du caractère épiscopal sans leur assigner de siège déterminé.

mois de mars et d'avril, ainsi que le dimanche où tombe la fête de Pâques. Les observations astronomiques, devenues plus précises depuis lors, ont diminué beaucoup sinon le mérite du moins l'utilité de ce comput ecclésiastique, qui n'était sans doute que la dernière partie d'un traité sur la Pâque, dont parlent Eusèbe et saint Jérôme (1). C'est surtout par ses travaux sur l'Écriture sainte qu'Hippolyte s'acquit une juste célébrité. Il avait commenté successivement la Genèse, l'Exode, le Cantique des cantiques, les Psaumes, le livre des Proverbes, l'Ecclésiaste, les prophéties d'Isaïe, de Daniel et de Zacharie, l'Évangile de saint Matthieu, l'Apocalypse et l'Évangile de saint Jean (2). Dans cette branche de la science théologique, Origène est le seul écrivain des trois premiers siècles qui l'ait surpassé. Malheureusement il ne nous reste plus que de rares débris d'une littérature si riche et si variée. Nous voyons par ces courts fragments qu'Hippolyte suivait la méthode des alexandrins dans l'interprétation des Livres saints, et qu'il s'attachait au sens mystique plutôt qu'à la lettre du texte sacré. Partant de ce principe que tout l'Ancien Testament est une vaste figure du Christ et de l'Église, il envisage constamment les faits du passé dans leur rapport avec les réalités futures. A l'exemple de Clément et d'Origène, dont il partage le goût trop exclusif pour l'allégorie, il se laisse entraîner quelquefois à des rapprochements plus subtils que fondés. C'est un abus de ce genre que l'on peut signaler dans son traité *du Christ et de l'Antechrist,* où, pour montrer que celui-ci doit sortir de la tribu de Dan, il s'appuie sur des paroles du Deutéronome qui ne concernent en rien l'Antechrist : « Dan sera comme un lionceau, et il viendra de Basan (3). » L'auteur ne s'éloigne pas moins du sens littéral, lorsque, voulant

(1) Eusèbe. H. E., vi, 22.
(2) *Œuvres de saint Hippolyte*, édit. Migne, *Patr. grecque*, t. X.
(3) Ibid., p. 737.

expliquer la célèbre prédiction de Daniel concernant les soixante-dix semaines d'années, il recule la dernière de ces semaines jusqu'à la fin du monde (1). Dès l'instant qu'on cesse de prendre la tradition pour règle et pour guide, de pareilles interprétations deviennent nécessairement plus ou moins arbitraires. Hippolyte a mieux saisi l'idée de la prophétie de Daniel dans l'endroit où il applique la célèbre vision de Nabuchodonosor aux quatre grandes monarchies des Babyloniens, des Perses, des Grecs et des Romains (2). Au reste, si ces inductions n'ont pas toujours la valeur d'un raisonnement bien rigoureux, elles frappent du moins par la richesse des couleurs qu'une imagination tout orientale sait répandre sur le sujet. Voici, par exemple, une belle allégorie tirée de ce passage d'Isaïe : « Malheur à la terre qui fait du bruit de ses ailes, qui est au delà des fleuves de l'Éthiopie, qui envoie ses ambassadeurs sur la mer et les fait courir sur les eaux dans des vaisseaux de jonc. »

« Pour nous, dit l'éloquent interprète, qui espérons dans le Fils de Dieu, nous sommes persécutés et foulés aux pieds par les infidèles. Car les ailes des bâtiments sont les églises ; la mer, c'est le monde dans lequel se trouve l'Eglise comme un navire ballotté par les flots, qui ne saurait périr, parce qu'il porte avec lui un pilote expérimenté, le Christ ; au milieu flotte l'étendard qui protége contre la mort, la croix du Seigneur. Vaisseau merveilleux dont la proue est tournée vers l'Orient et la poupe vers l'Occident, tandis que le corps du bâtiment regarde le Midi. Ses clous sont les deux Testaments ; les cordages qui l'enveloppent, l'amour dont le Christ étreint l'Eglise ; le filet où elle pêche ses poissons, la fontaine de la régénération d'où les fidèles sortent rajeunis et tout éclatants de blancheur. Le vent qui pousse ce navire,

(1) Ibid., p. 761.
(2) Ibid., p. 474.

c'est l'Esprit venu du ciel pour marquer de son sceau ceux qui se confient en Dieu. Des ancres de fer le suivent dans sa course, je veux dire les saints commandements du Christ, aussi forts que le fer. A droite et à gauche se trouvent rangés, comme autant de matelots, les saints anges chargés de protéger et de défendre l'Eglise. Quant à l'échelle qui sert pour monter au haut de la vergue, voyez-y le signe de la Passion du Christ : par les degrés de cette échelle on s'élève jusqu'aux cieux. Enfin les figures qui décorent l'antenne, c'est la lignée des prophètes, des martyrs et des apôtres, qui reposent dans le royaume du Christ (1). »

A côté d'une certaine profusion de détails, il y a de beaux traits dans ce tableau de l'Eglise représentée sous l'image d'un navire. Hippolyte partage avec Origène le tort de vouloir épuiser les métaphores qu'il emploie ; mais la vigueur et l'éclat de son langage symbolique rachètent ce défaut de sobriété. C'est ainsi que, dans ce même traité *du Christ et de l'Antechrist*, il compare la chair sacrée du Sauveur à un vêtement qui devait être déchiré et mis en lambeaux sur l'arbre de la croix. « La croix, dit-il, cet instrument de la Passion du Sauveur, ressemble au cylindre auquel le tisserand attache les fils de la chaîne ; la chaîne elle-même, c'est la vertu de l'Esprit-Saint ; la trame, la chair sacrée enlacée dans l'esprit ; le fil, la divine charité ou la grâce qui relie entre elles les deux substances et les unit l'une à l'autre ; la navette, le Verbe ; enfin les artisans, ce sont les patriarches, et les prophètes qui ont tissu au Christ cette robe splendide et cette tunique parfaite : car c'est par eux que le Verbe, semblable à la navette qui court entre les fils de la chaîne, a exécuté les ouvrages commandés par le Père (2). » A coup sûr, voilà une façon bien originale d'exprimer l'union de la nature divine avec la nature humaine dans la personne du

(1) *Œuvres de saint Hippolyte*, p. 777, 780.
(2) Ibid., 732.

Verbe. Il ne faudrait pourtant pas en conclure que, chez Hippolyte, la doctrine est toujours noyée dans un flot de métaphores pareilles; on citerait même peu d'écrivains de l'Eglise primitive dont le langage théologique, concernant la Trinité, soit plus net et plus précis que le sien. Ici vient se placer en première ligne son beau *Traité contre Noët*, dont l'authenticité est à l'abri de toute contestation sérieuse, et qui, par conséquent, nous fournit un terme de comparaison avec les *Philosophumena*, puisque la même hérésie est exposée et combattue de part et d'autre.

Or, Messieurs, le contraste entre les deux livres éclate dès la première page. S'il vous en souvient, la thèse de l'écrivain anonyme se réduit à dire que toute les hérésies dérivent de la philosophie grecque; il nie formellement qu'aucune d'elles ait rien emprunté aux saintes Ecritures (1). Voilà pourquoi il s'efforce d'établir, à l'exclusion de toute autre source, que la théorie de Noët découle du système d'Héraclite. Si donc saint Hippolyte était l'auteur des *Philosophumena*, on devrait à tout le moins retrouver quelque vestige de cette opinion dans un ouvrage qui a pour but spécial d'analyser et de réfuter les doctrines de Noët; or, bien loin de remonter à Héraclite pour expliquer la naissance de cette hérésie, il lui assigne une origine toute différente et qui est la véritable. Nous apprenons de lui que les partisans de Noët s'appuyaient sur les textes de l'Ancien Testament où Moïse et les prophètes enseignent l'unité de Dieu. C'est dans l'Exode, dans Isaïe, dans Baruch, et non pas dans Héraclite, qu'ils cherchaient des arguments pour montrer que toutes les manifestations divines, sous la nouvelle loi comme sous l'ancienne, doivent se rapporter à une seule et même personne (2). En d'autres termes, ils professaient le monothéisme

(1) *Philosoph.*, I, καὶ ὅτι μηδὲν ἐξ ἁγίων Γραφῶν λαβόντες ταῦτα ἐπεχείρησαν.

(2) *Contre Noët*, I-VIII.

dans le sens étroit et exclusif des écoles juives ; et par là ils arrivaient à identifier la personne du Fils avec celle du Père, ne croyant pouvoir sauver que par ce moyen extrême le dogme fondamental de l'unité de Dieu. C'est ainsi qu'Hippolyte rend compte des erreurs de Noët; il contredit l'auteur avec lequel on voudrait le confondre. Pour tout observateur attentif, ces explications d'un même sujet, si opposées l'une à l'autre, trahissent évidemment deux mains différentes.

L'on comprend que le défenseur du dogme de la Trinité n'ait pas eu de peine à réfuter les objections des unitaires. Nous aussi, leur répondait-il, nous n'adorons qu'un seul Dieu, et les textes que vous citez sont ceux-là mêmes dont nous nous servons pour établir cette vérité capitale; mais il n'en résulte pas que ce Dieu unique soit unipersonnel, et la *monarchie divine* ne détruit en rien le *mystère de l'économie*. Si l'Écriture sainte nous défend d'admettre plusieurs Dieux, elle nous oblige aussi à reconnaître en Dieu plusieurs personnes, car celui qui est envoyé ne peut être le même que celui qui envoie : une mission suppose deux personnes. En disant qu'il remontera vers son Père, Jésus-Christ se distingue expressément du Père qu'il va rejoindre. Et qu'on n'allègue pas ces paroles du Sauveur : « Moi et mon Père nous sommes une seule et même chose ; » car il n'est pas dit : Moi et mon Père je suis, mais nous sommes. Ces mots *nous sommes* ne peuvent s'entendre d'un seul; en exprimant une seule puissance, ils indiquent deux personnes, δυο πρόσωπα (1). Excellente observation, que Tertullien avait fait valoir contre Praxéas presque dans les mêmes termes (2). Pour détruire toute équivoque sur cette grave matière, Hippolyte ne se contente pas de réfuter les sophismes des par-

(1) *Contre Noët*, VII.
(2) Voyez *Tertullien*, leç. XXXII.

tisans de Noët : il expose à son tour le mystère de la Trinité dans la deuxième partie de son ouvrage (1) ; et, ici encore, nous allons constater de nouvelles divergences avec le livre des *Philosophumena*. Le théologien catholique commence par écarter l'hypothèse d'une matière coéternelle à Dieu. Avant la création du monde, Dieu était seul, et en dehors de lui il n'y avait rien ; mais, bien que seul et unique, il était multiple, *multus erat*, πολύς ἦν. Car il n'était pas sans raison, sans sagesse, sans puissance, sans conseil : *il avait en lui-même* son Verbe, par qui il a fait toutes choses : ce Verbe, il l'a *manifesté* dans un temps déterminé, et *rendu visible* par la création du monde comme pour le salut des hommes (2). On aurait tort de croire qu'Hippolyte confond la génération éternelle du Verbe avec sa manifestation dans le temps et dans l'espace : la distinction des deux actes est clairement indiquée par les expressions qu'il emploie. Dieu, dit-il, avait en lui-même son Verbe de toute éternité, car il n'est pas de moment où Dieu ait été sans raison, sans sagesse, sans conseil. Ce Verbe, qui subsiste en Dieu de toute éternité, Dieu l'a manifesté, rendu visible, en créant toutes choses par lui, ἔδειξε, ορατὸν ποιεῖ (3). Dans la pensée d'Hippolyte, la génération et l'existence éternelles du Verbe ne sont nullement identiques à son apparition ou à sa vie temporelle. Est-ce à dire, s'écrie l'auteur, que la naissance du Verbe divise la puissance ou la nature divine? Non, répond-il ; quand je dis que le Verbe est *un autre*, ἕτερος, je n'affirme pas pour cela deux Dieux : le Verbe procède de Dieu

(1) *Contre Noët*, IX-XVIII.

(2) Ον Λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῷ... ὁρατὸν ποιεῖ... ἔδειξε καιροῖς ὡρισμένοις παρ' αὐτῷ.

(3) Quelques lignes plus bas, l'auteur dit que le Verbe, « s'avançant dans le monde, *s'est montré* Fils de Dieu, » προβὰς ἐν κόσμῳ ἐδείκνυτο παῖς Θεοῦ. Ces mots ne signifient point que le Verbe a commencé d'être Fils de Dieu par la création du monde ; il a été manifesté comme tel, ἐδείκνυτο.

comme la lumière de la lumière, comme l'eau de la source ou le rayon du soleil, comparaisons nécessairement défectueuses, puisqu'elles sont empruntées à l'ordre matériel, mais qui prouvent combien Hippolyte s'attachait à faire ressortir la distinction des personnes divines dans leur indivisible unité. Du reste, la belle page que je vais vous lire suffira pour vous montrer avec quelle rare précision il s'exprimait sur un sujet où il est si difficile de trouver la juste mesure du langage :

« C'est l'*économie* que le bienheureux Jean nous enseigne dans l'Évangile, quand il confesse en ces termes la divinité du Verbe : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu. » Si donc le Verbe était avec Dieu, si le Verbe était Dieu, que conclurons-nous de là? Dirons-nous que Jean a voulu parler de deux Dieux! Non, je ne dirai pas qu'il y a deux Dieux, mais un seul en deux personnes ; et, de plus, la grâce du Saint-Esprit répond au troisième ordre de la divine économie. Le Père est un, mais il y a deux personnes, parce que le Fils existe également ; et quant à la troisième personne, elle se nomme le Saint-Esprit. Le Père ordonne, le Fils exécute, et nous croyons au Père par ce que nous voyons dans le Fils. Toute cette économie harmonique se ramène à un seul Dieu : c'est ce Dieu unique qui commande dans la personne du Père, qui obéit dans celle du Fils, qui enseigne la sagesse dans celle de l'Esprit-Saint. Le Père est par-dessus toutes choses, le Fils au milieu de toutes choses, le Saint-Esprit en toutes choses. Nous ne pouvons concevoir le Dieu unique sans croire véritablement au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Les Juifs ont glorifié le Père, mais sans lui rendre grâces, faute de reconnaître le Fils. Les disciples ont reconnu le Fils, mais non dans l'Esprit-Saint, c'est pourquoi ils l'ont renié. Aussi le Verbe du Père connaissant l'économie divine et la volonté paternelle, sachant que le Père ne veut pas être

glorifié autrement, donna cet ordre à ses disciples après la résurrection : « Allez, instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Par là il leur apprit que celui qui omet l'un de ces points ne glorifie pas Dieu pleinement. C'est en confessant la Trinité qu'on rend au Père la gloire qui lui est due. (1) »

Cette exposition du mystère de la Trinité est une des meilleures que l'on rencontre dans la littérature chrétienne des trois premiers siècles. Car il ne saurait y avoir de doute sur le véritable sens de ce passage : la consubstantialité des trois personnes divines y est aussi clairement enseignée que leur distinction réelle. En appuyant, et avec raison, sur la subordination du Fils et de l'Esprit Saint au Père, quant à l'origine, Hippolyte a soin d'exclure tout ce qui pourrait faire supposer entre eux quelque inégalité de puissance : « Il est nécessaire, avait-il dit un peu auparavant, de confesser le Père Dieu tout-puissant, et Jésus-Christ Fils de Dieu, Dieu fait homme, à qui le Père a tout soumis excepté lui-même, et l'Esprit Saint : dans ce sens, ils sont trois. Que si Noët veut savoir comment l'unité de Dieu subsiste malgré cela, il apprendra que la puissance divine est unique. Donc, quant à la puissance, Dieu est un ; par rapport à l'*économie* (aux relations personnelles), il apparaît comme Trinité (2). » Et maintenant, Messieurs, si nous comparons cette profession de foi si nette et si explicite avec celle qui termine les *Philosophumena*, nous ne pourrons qu'être frappés du contraste. Vous venez de voir avec quelle insistance saint Hippolyte mentionne chacune des trois personnes divines dans son exposition de la foi catholique. On ne peut pas honorer le Père, dit-il, si l'on ne rend gloire en même temps au Fils et au Saint-Esprit. L'écrivain anonyme, avec

(1) *Contre Noët*, XIV.

(2) *Contre Noët*, VIII. Μία δυναμις. Par ce mot, saint Hippolyte veut indiquer l'unité de substance.

lequel on voudrait le confondre, garde au contraire le silence le plus complet sur la personne du Saint-Esprit, dans un morceau où cependant il se propose de résumer la croyance orthodoxe (1). Une telle omission serait inexplicable, si saint Hippolyte était l'auteur de l'ouvrage que nous examinions la dernière fois. De plus, les principales formules que l'adversaire de saint Calliste reproche à ce pape, se retrouvent précisément dans la bouche de saint Hippolyte réfutant Noët : « Je ne dirai pas qu'il y a deux Dieux, mais un seul. — Pendant que le Fils conversait au milieu des hommes, le Père était dans le Fils, et le Fils dans le Père. — Le Dieu béni, qui est au-dessus de toutes choses, est celui-là même qui s'est fait homme (2). » A l'exemple de saint Calliste, Hippolyte emploie le mot Πνεῦμα, substance spirituelle, qui scandalisait si fort l'écrivain schismatique, pour désigner la nature divine, commune au Père et au Fils (3). Bref, le dithéisme des *Philosophumena* est réfuté à chaque page du *Traité contre Noët ;* et la thèse de saint Calliste est celle-là même que défend Hippolyte. Mieux l'on étudie les écrits de ce dernier, plus l'on éprouve de répugnance à lui attribuer un ouvrage qui ne reproduit ni la substance ni l'esprit de son enseignement.

Nous voyons par le *Traité contre Noët* que la difficulté de comprendre le mystère de la sainte Trinité entrait pour une large part dans la résistance des sectaires. Voilà ce qui arrêtait davantage des esprits plus curieux que sensés, et moins forts que téméraires. La réponse de saint Hippolyte est celle que la théologie chrétienne a opposé de tout temps à l'orgueil d'une fausse science : « Vous me demandez comment le Verbe a été engendré. Eh quoi ! vous ne sauriez expliquer comment vous avez été engendré vous-même ;

(1) *Philosoph.*, x, 32, 33.
(2) Ibid., ix, 11, 12 ; *contre Noët,* iv, vi, xiv.
(3) *Contre Noët,* xvi,

le secret de ce mystère vous échappe, bien que vous en ayez la cause humaine sous les yeux. Dans l'impuissance où vous êtes de pénétrer le merveilleux artifice du céleste ouvrier, votre connaissance se borne à savoir que l'homme est l'œuvre de Dieu. Et vous me demandez de quelle manière Dieu le Père a engendré le Verbe! Il l'a engendré comme il l'a voulu. Il ne vous suffit pas d'apprendre que Dieu a créé le monde; vous voudriez de plus comprendre le mode de cette création ! Il ne vous suffit de savoir que le Fils de Dieu a paru sur la terre pour nous sauver, si toutefois vous le croyez ; mais vous voudriez encore scruter le mystère de sa génération selon l'esprit (selon la nature divine)! Non, même le secret de sa naissance selon la chair n'a été confié qu'à deux ; n'espérez donc pas pouvoir sonder sa génération selon l'esprit : c'est un secret que le Père garde en lui-même, réservant de le découvrir un jour aux saints jugés dignes de voir sa face. Qu'il vous suffise d'avoir entendu cette parole du Christ : « Ce qui est né de l'Esprit est esprit. » Ainsi Dieu désigne-t-il par la bouche du prophète la génération du Verbe. Quant au comment de cette génération, il le révélera au jour fixé dans ses conseils. Pour le moment il se contente de dire : « Je t'ai engendré avant l'aurore (1). »

Le traité de saint Hippolyte contre Noët, le livre des *Philosophumena*, les écrits parallèles de Tertullien, de Novatien et d'Origène sur la Trinité, nous montrent que ce dogme était le point cardinal de la controverse dans la première moitié du IIIe siècle. Un intervalle de cent années nous sépare encore du concile de Nicée, et déjà nous assistons à des luttes qui ne le cèdent guère en intérêt ni en vivacité à celles de l'arianisme, Il n'est pas rare d'entendre dire que ces longs débats sont restés stériles pour l'humanité, qu'on y a dépensé de part et d'autre beaucoup de savoir et d'éru-

(1) *Contre Noët*, XVI.

dition en pure perte. De pareilles appréciations dénotent un coup d'œil bien superficiel. C'est le christianisme tout entier qui se trouvait en cause dans ces grands conflits de la pensée où l'on ne voudrait voir que des questions de mots et des abstractions métaphysiques. Car la religion révélée repose essentiellement sur le mystère de la vie intime de Dieu. L'œuvre de la Rédemption n'a de vraie portée qu'autant qu'il existe plusieurs personnes divines dans l'unité d'une même substance ; et le dogme de la médiation disparaît du moment que le médiateur n'est pas Dieu et homme tout ensemble, dans le sens complet du mot. Si l'Eglise avait admis la moindre inégalité entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, si elle n'avait défendu contre les sectes primitives la consubstantialité des trois personnes divines, elle eût rouvert à l'instant même la porte au polythéisme. Les théogonies anciennes reparaissaient avec leurs demi-dieux ou leurs divinites inférieures, et l'idée du vrai Dieu s'effaçait de nouveau dans les consciences: toute atteinte portée au dogme de la Trinité ramenait le paganisme sous une forme plus ou mois raffinée. Inutile d'ajouter qu'en détruisant la communauté de nature entre le Père et le Fils, on enlevait au sacrifice de la croix sa valeur, et aux sacrements leur efficacité : l'économie entière du salut croulait sur sa base. Il ne s'agissait donc de rien moins, dans ces luttes doctrinales, que de l'avenir du genre humain, dont les destinées religieuses et morales allaient dépendre du triomphe des dogmes chrétiens. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour apprécier l'importance d'une controverse où l'on traitait les plus hautes questions que l'esprit humain puisse discuter ici-bas ; et s'il est juste de mesurer l'éloge à la grandeur du mérite et à l'étendue des services, nous ne devons pas nous montrer trop avares de louanges envers les hommes qui, à cette époque déjà lointaine, ont été les champions de la foi et les défenseurs de la vérité.

DIXIÈME LEÇON

Homélies de saint Hippolyte. — Ses relations personnelles avec Origène. — Discussion de quelques hypothèses récemment émises sur les résultats du séjour d'Origène à Rome. — Ni dans les doctrines, ni dans les tendances de l'Église romaine au IIIe siècle, il n'y avait rien qui pût blesser la susceptibilité du catéchiste alexandrin, ou motiver de sa part le moindre mécontentement. — Est-il vrai que Origène ait pris parti pour l'auteur des *Philosophumena* contre les papes Zéphyrin et Calliste ? — Examen de cette opinion. — Les œuvres d'Origène ne contiennent aucune trace de polémique avec la papauté. — Vraies conséquences de son voyage de Rome.

Messieurs,

En faisant rentrer les œuvres de saint Hippolyte dans le cadre de nos études actuelles, nous ne nous sommes pas laissé entraîner par des questions étrangères à notre sujet. Il existe en effet plus d'un rapport entre Origène et son illustre contemporain. Tous deux ont combattu les hérésies antitrinitaires qui agitaient l'Eglise à leur époque. L'exégèse biblique leur est également redevable de l'impulsion féconde que reçut au troisième siècle cette branche de la science sacrée. C'est vers l'un et vers l'autre que la critique a dirigé son attention pour expliquer l'origine du livre des *Philosophumena*, dont nous avons parlé dans nos dernières leçons. Enfin, nous serions en droit d'associer ces deux personnages plus étroitement encore, si nous savions qu'ils ont eu quelques relations ensemble à un moment donné de leur vie. Or ce fait ne me paraît pas douteux.

Dans la liste des ouvrages d'Hippolyte, saint Jérôme comprend une homélie *sur les louanges* de Notre-Seigneur Jésus-Christ, où l'éloquent évêque faisait allusion à la présence d'Origène (1). Nicéphore Calliste reproduit le même détail au IVe livre de son *Histoire ecclésiastique*. Comme saint Jérôme déclare qu'il avait le texte entre les mains, son témoignage ne saurait être révoqué en doute. Cela posé, dans quelle contrée eut lieu cette rencontre des deux défenseurs de la foi? Est-ce à Rome ou à Alexandrie, ou bien en Arabie? Impossible de le déterminer au juste en l'absence de tout autre renseignement. Pour ma part, je ne vois aucun motif qui empêche d'admettre qu'Origène, pendant son séjour à Rome, ait pu assister à une prédication d'Hippolyte. Quand même l'auteur de l'homélie citée par saint Jérôme n'aurait pas été évêque de Porto-Romano, son voyage en Italie n'en demeurerait pas moins un fait certain, comme l'atteste sa statue de marbre découverte sous les murs de Rome en 1551. La difficulté est tout aussi grande, lorsqu'on veut retrouver parmi les fragments des œuvres d'Hippolyte le discours qu'il tint en présence d'Origène. Nous possédons bien une homélie qui ressemble assez par son contenu à celle dont parle saint Jérôme. Conformément à son titre, *de la Théophanie*, elle est consacrée tout entière aux louanges de Notre-Seigneur, dont l'auteur célèbre le baptême dans les eaux du Jourdain. Le nom d'Origène n'y est pas prononcé ; mais l'inscription même, telle que saint Jérôme l'avait sous les yeux, pouvait faire mention du catéchiste alexandrin. Toutefois, malgré l'analogie du sujet, je n'oserais pas affirmer que les deux pièces soient identiques. En matière d'érudition comme en toutes choses, cette maxime de Pascal est l'expression du bon sens : « Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut et se sou-

(1) S. Jérôme, *de Viris illustr.*, LXI.

mettre où il faut (1). » Quoi qu'il en soit, l'homélie d'Hippolyte *sur la Théophanie*, ou sur le baptême du Seigneur, est un beau morceau d'éloquence, et suffit pour nous montrer que le talent oratoire du saint évêque ne le cédait point à sa science théologique. Nous admirions la dernière fois cette richesse d'imagination qui lui permettait de répandre des couleurs si vives sur les vérités de la foi. Le seul débris que le temps ait épargné parmi les homélies de saint Hippolyte ne fait pas moins ressortir le côté gracieux et poétique de son esprit. A l'exemple de Tertullien, il commence par décrire, dans un langage plein de charme et d'élévation, les qualités naturelles de l'eau, avant de célébrer la vertu divine que la grâce du baptême attache à cet élément :

« Elles sont belles, s'écrie-t-il, toutes les œuvres de Dieu notre Sauveur ! Ce que l'œil voit, ce que l'âme pénètre, ce que la parole exprime, ce que la main touche, ce que l'intelligence embrasse, bref, tout ce que la nature humaine peut saisir est resplendissant de beauté. Quoi de plus splendide et de plus varié que l'orbe céleste ? Quel aspect plus fleuri que celui du sol terrestre ? Quel char plus rapide que le soleil ? Quel attelage plus gracieux que la lune ? Quelle mosaïque plus admirable que les astres ? Quoi de plus utile que le souffle fécond des vents propices ? Y a-t-il un miroir plus pur que la lumière ? Existe-t-il un animal plus noble que l'homme ? Oui, elles sont de toute beauté les œuvres de Dieu notre Sauveur. Mais quel don plus nécessaire que l'eau ? C'est par l'eau que tout est nettoyé, nourri, purifié, arrosé. L'eau soutient la terre ; l'eau engendre la rosée ; l'eau réjouit la vigne ; l'eau mûrit l'épi de blé ; l'eau enlève l'amertume au raisin ; l'eau amollit l'olive ; l'eau adoucit la datte ; l'eau empourpre la rose, fait éclore

(1) Pensées de Pascal, art. XIII, 1, édit. Havet.

la violette, et nourrit le lys aux calices éclatants. Pour tout dire en un mot, rien de ce que nous voyons ne pourrait subsister sans cet élément, le plus nécessaire de tous (1). »

On ne saurait le nier, cet éloge de l'eau a un goût de rhétorique trop prononcé, comme le panégyrique que Tertullien nous faisait du même liquide dans son *Traité du baptême* (2). Mais ces formes brillantes servent d'enveloppe à une idée très juste au fond. Parmi toutes les substances matérielles, nulle autre n'était plus propre à symboliser les effets du baptême, ou la purification des âmes ; en outre, le rôle universel que joue cet élément dans la nature extérieure et sensible l'indiquait comme partie intégrante pour le premier et le plus nécessaire des sacrements. C'est là une de ces harmonies qu'on ne doit pas négliger, lorsqu'il s'agit de mettre en relief la merveilleuse correspondance de l'ordre divin avec l'ordre humain. Après avoir dépeint ce qu'il appelle la dignité de l'eau, τὴν ἀξιοπιστίαν τοῦ ὕδατος, Hippolyte énumère les métaphores qu'elle a fournies aux auteurs sacrés pour désigner le Christ. Le Sauveur devait descendre du ciel comme l'eau de la pluie ; il a été représenté sous l'image d'une source d'eau vive ; il s'est répandu, semblable à un fleuve qui arrose la terre. Mais, ce qui a sanctifié cet élément par-dessus toutes choses, c'est que le Fils de Dieu a daigné recevoir le baptême dans les eaux du Jourdain. Les formules de l'admiration se pressent sur les lèvres de l'orateur, lorsqu'il célèbre le grand acte d'humilité par lequel le Verbe fait chair prélude à sa vie publique. Pour donner au discours un tour plus vif et plus dramatique, il imagine un colloque entre Jesus-Christ et saint Jean-Baptiste, ou plutôt il paraphrase les paroles que l'Évangile place dans la bouche du serviteur

(1) Homélie sur la *Théophanie*, I.
(2) Voyez *Tertullien*, leçon XIX.

et dans celle du maître (1). D'un côté, la créature s'abîme dans son néant devant le Créateur qui s'abaisse jusqu'à elle « pour accomplir toute justice ; » de l'autre, le souverain Seigneur de toutes choses répond en traçant à l'humanité une règle de conduite. Hippolyte n'est pas moins heureux dans ses développements, quand il explique les circonstances du baptême de Jésus-Christ. Dans les cieux qui s'ouvrent à ce moment solennel, il voit le premier indice de la réconciliation des hommes avec Dieu ; dans la descente de l'Esprit-Saint sous forme de colombe, l'emblème et le gage de la paix rendue au genre humain ; et dans cette parole du Père : « Celui-ci est mon fils bien-aimé, » l'attestation authentique de la divinité du Christ (2). Enfin il termine son homélie par un appel aux nations idolâtres, qu'il invite à venir participer aux effets merveilleux du sacrement de la régénération :

« Accourez donc, familles des nations, venez à l'immortalité du baptême ! Je vous annonce la vie, à vous qui êtes encore plongées dans les ténèbres de l'ignorance. Passez de la servitude à la liberté, de la tyrannie à la royauté, de la corruption à l'incorruptibilité. Et comment y arriverons-nous ? Par l'eau et par l'Esprit-Saint... Approche donc, ô homme, et laisse-toi régénérer pour avoir part à l'adoption divine... Celui qui descend avec foi dans ce bain de la régénération renonce à l'esprit mauvais et se consacre au Christ. Il abjure l'ennemi et confesse que le Christ est Dieu. Il dépouille la robe de l'esclavage pour revêtir celle de l'adoption. Il sort du baptême comme le soleil, resplendissant des rayons de la justice ; et, ce qu'il y a de plus grand, il s'en retourne enfant de Dieu, cohéritier du Christ, à qui est la gloire et la puissance, avec l'Esprit très saint, source de grâce

(1) Homélie *sur la Théophanie,* III-V.
(2) Homélie *sur la Théophanie,* VIII-X.

et de vie, maintenant et toujours, dans les siècles des siècles. Amen (1). »

L'éloquence chrétienne a jeté tant d'éclat au IVe et au Ve siècle que la réputation des écrivains antérieurs a quelque peu souffert d'une admiration trop exclusive. Lucrèce disait dans le IIIe livre de son poème *de Naturâ rerum*, à propos d'Épicure, qui certes ne méritait pas cet éloge : « Son génie a atteint toutes les étoiles, comme le soleil quand il se lève et monte dans les airs. » L'image est très belle : à mesure qu'une littérature arrive à son apogée, ses premières productions semblent perdre de leur mérite et tendent à s'effacer devant une série d'œuvres plus parfaites. C'est à la critique qu'il appartient de réparer ces oublis injustes, en distribuant à chaque auteur la part d'éloges qui lui revient. Certes, Messieurs, à partir de saint Athanase, les lettres chrétiennes traverseront une période de splendeur sans rivale ; mais le IIIe siècle est l'âge de transition pendant lequel se prépare cette merveilleuse efflorescence. Sans parler des écrivains de l'école d'Alexandrie et de l'Eglise d'Afrique, nous voyons par les œuvres de saint Hippolyte que la théologie et l'éloquence sacrée comptaient d'illustres représentants vers l'époque d'Origène. A Rome, c'est le prêtre Caïus, dont Eusèbe et saint Jérôme vantent beaucoup l'ouvrage dirigé contre le montaniste Proculus (2) ; c'est Rhodon, à qui les disputes soulevées par les montanistes et les marcionites fournirent l'occasion de déployer un rare talent pour la controverse (3). En Palestine, c'est Julius Africanus, qui, par sa *Chronographie*, occupe un rang honorable parmi les historiens ecclésiastiques et marque la transition entre Hégésippe et Eusèbe (4). Ailleurs, nous trouvons

(1) Homélie *sur la Théophanie*, VI-VII.
(2) Eusèbe, H. E., II, 25 ; III, 28, 31 ; VI, 20 ; S. Jérôme, *de Vir. ill.*, XL.
(3) Eusèbe, H. E. V, 13.
(4) Ibid., VI, 31 ; S. Jérôme, *de Viris illust.*, LXIII.

Apollonius, Astérius Urbanus, devenus célèbres l'un et l'autre par leurs écrits contre les visionnaires de la Phrygie (1). Eusèbe, à qui nous devons des renseignements assez détaillés sur l'histoire littéraire du IIIe siècle, nous a transmis quantité d'autres noms également recommandables. Il cite avec éloge les commentaires d'Héraclite sur saint Paul, les dissertations de Maxime sur l'origine du mal et de la matière, l'Hexaméron de Candide, et le livre où Apion traitait à son tour de l'œuvre des six jours, l'écrit de Sextus sur la résurrection, celui d'Arabien, etc. (2). On ne saurait donc nier que, par suite du mouvement des sectes, il n'ait régné une grande activité theologique au commencement du IIIe siècle; car, d'après l'évêque de Césarée, tous ces auteurs ont vécu du temps de Commode et de Septime-Sévère. A ces indications si précieuses, l'historien ajoute un nouveau détail qui n'est pas sans importance : « Beaucoup d'autres ouvrages datant de cette époque-là, dit-il, sont parvenus jusqu'à nous; mais comme ils ne portent pas de nom d'auteur, nous ne savons à qui les attribuer. » C'est à une pareille catégorie de livres anonymes qu'appartenaient sans doute les *Philosophumena;* et à ce propos, vous me permettrez de revenir une dernière fois sur cet étrange document. Faute d'avoir étudié avec assez de soin l'histoire littéraire du IIIe siècle, l'on s'est tourné de suite vers Origène, Caïus et saint Hippolyte, comme s'il n'y avait pas eu pendant cette période d'autres écrivains mêlés à la controverse avec les hérésies. Le témoignage d'Eusèbe montre combien une telle appréciation serait erronée. On n'aurait que l'embarras du choix, si, parmi les auteurs chrétiens du temps, il fallait en trouver un qui eût été capable de composer un traité contre les hérésies. De tous les thèmes que l'on développait alors, celui-là était sans contredit l'un des plus communs. En rangeant les *Philoso-*

(1) Eusèbe, H. E., v, 18; v, 16; S. Jérôme, *de Viris illust.*, XL.
(2) Eusèbe, H. E., v, 27.

phumena dans la classe des écrits anonymes qu'Eusèbe mentionne sous la même date, on s'explique à la fois l'origine du livre et le silence complet qui s'est fait autour de lui. Émané d'un sectaire peu connu, qui aura voulu cacher ses calomnies sous le voile de l'anonyme, l'ouvrage n'est pas sorti d'une obscurité où il aurait pu rester difficilement, s'il avait porté en tête le nom d'un des personnages les plus célèbres du IIIe siècle.

Lorsqu'on étudie l'éloquence chrétienne dans les œuvres d'un écrivain quelconque, on est toujours ramené vers l'Eglise romaine comme vers le centre du mouvement théologique et le foyer de la vie religieuse. C'est ainsi que les écrits de saint Irénée, de Tertullien et de saint Cyprien nous ont placés tour à tour en face du siège apostolique, de son autorité et de ses décisions. Il n'est donc pas étonnant que, dans la vie d'Origène, nous ayons également rencontré devant nous ce grand pouvoir qui rayonnait sur toute la surface du monde chrétien : voilà pourquoi il nous importait de bien connaître la situation intérieure de l'Eglise romaine à l'époque où le chef de l'école d'Alexandrie vint la visiter. Si j'ai réussi à vous donner une idée exacte des sectes qui tourbillonnaient autour de la chaire de saint Pierre, vous avez dû vous convaincre qu'elle était assaillie par des ennemis de tout genre. Entre les montanistes réduits au silence et les novatiens prêts à éclater, le rigorisme pharisaïque conservait des partisans hostiles à toute condescendance envers les faiblesses de la nature humaine; les théodotiens et les artémonites mettaient en question le dogme fondamental de la religion chrétienne, la divinité de Jésus-Christ; les noétiens et les sabelliens détruisaient le mystère de la Trinité en niant la distinction réelle des personnes divines; enfin cet arianisme anticipé, dont nous avons trouvé le germe dans le livre des *Philosophumena*, constituait un danger non moins grave en mena-

çant la doctrine de la consubstantialité du Père et du Fils. Situation périlleuse à tout égard; mais les papes Victor, Zéphyrin et Calliste avaient su y faire face à force de vigilance et de fermeté; autour d'eux les Rhodon, les Caïus, les Hippolyte et tant d'autres formaient une phalange de vaillants défenseurs, dont les coups atteignaient à la fois les montanistes, les artémonites et les noétiens. C'est au plus fort de la lutte avec les hérésies antitrinitaires qu'Origène parut à Rome. A-t-il pris une part directe à ces controverses? ou du moins ont-elles exercé quelque influence sur ses propres écrits? Voilà ce qu'il nous reste à rechercher.

Il y a, Messieurs, en matière de critique historique, deux écoles dont les procédés et la marche sont très divers. L'une s'appuie sur les textes, pèse ou contrôle les témoignages, et s'efforce de rendre compte des faits par un examen attentif des monuments du passé. Là où elle ne trouve pas la certitude, elle cherche la probabilité; à défaut de vérité bien établie, elle s'arrête à ce qui est vraisemblable, et quand toute trace d'un événement lui échappe, il ne lui en coûte pas de confesser son ignorance sur ce point. En tout cas, elle ne s'avise pas de vouloir suppléer au silence de l'histoire par des inventions qui n'auraient d'autre valeur que celle d'un conte de fantaisie ou d'un roman. Elle admet bien les inductions qu'on peut tirer légitimement du caractère d'un personnage ou des circonstances dans lesquelles il s'est trouvé placé, mais elle ne se croit pas en droit de dire : tel homme a dû agir ainsi dans telle occasion, donc il a effectivement agi de la sorte. Le jeu si élastique de la liberté humaine et la multiplicité des influences que nous subissons, ne lui permettent pas d'appliquer à l'histoire les lois inflexibles de la logique. Voilà pourquoi elle ne procède pas à priori dans des matières où la lumière ne peut jaillir que des faits analysés avec soin et sans parti pris. C'est la voie qu'avait suivie avec tant de sagesse et de

bonheur cette grande école de critiques à la tête desquels apparaissent les bénédictins du XVIIe et du XVIIIe siècle; et si la science française veut reconquérir la réputation de bon sens et de sagacité qu'elle s'était acquise à si juste titre, ce n'est pas en dehors de ces traditions qu'elle devra se placer. L'autre école, qui est bien moins moderne qu'elle ne se l'imagine, car le père Hardouin a le droit de compter parmi ses précurseurs, l'autre école, dis-je, est loin de porter la même retenue dans la critique historique. Elle fait une large part à ce qu'elle appelle « la divination, les analyses délicates, l'agencement du récit (1); » ce qui signifie, en d'autres termes, qu'elle substitue aux faits des conjectures et des hypothèses. Les témoignages positifs sont pour elle « la petite certitude des minuties » ; ce qu'elle recherche, « c'est l'âme même de l'histoire, la justesse du sentiment général, la vérité de la couleur. » Non pas qu'elle prétende ne tenir aucun compte des textes : un pareil dédain, hautement avoué, empêcherait de la prendre au sérieux ; mais ces textes, elle les interprète à sa guise, elle « les sollicite doucement jusqu'à ce qu'ils arrivent à se rapprocher », suivant une expression charmante que j'emprunte à l'auteur d'une *Vie de Jésus* (2). Vous comprenez ce que devient l'histoire avec de pareilles sollicitations : les personnages de l'antiquité auraient mauvaise grâce de ne pas se prêter à une si douce violence. Il faut bien l'avouer, c'est l'Allemagne qui a donné le ton à nos fantaistes indigènes. Dieu me garde d'étendre ce reproche à tous les érudits d'Outre-Rhin ; il en est parmi eux qui joignent à une rare patience de travail une sûreté de coup d'œil à tout le moins égale. Mais, sans manquer de justice envers ce grand pays, on peut dire qu'en général il y a dans la critique allemande plus d'imagination

(1) Introduction à *la Vie de Jésus*, par M. Renan, p. LV et ss.
(2) Introduction à *la Vie de Jésus*, par M. Renan, p. LVI.

que de profondeur, et moins de doctrine que d'érudition. Le besoin de trouver et de dire des choses extraordinaires conduit parfois à d'étranges conclusions l'un ou l'autre représentant de la science germanique : une phrase, un mot leur suffit pour construire une thèse neuve, et il faudra, bon gré mal gré, que tout un système vienne pivoter sur cette pointe d'aiguille. En torturant quelques textes groupés avec une certaine habileté, le docteur Baur de Tubingue se fera fort d'établir que l'Église entière a été ébionite pendant les deux premiers siècles (1). Cette intempérance de critique, très commune en Allemagne parmi les auteurs protestants, finit quelquefois par y gagner jusqu'aux écrivains catholiques. Ainsi, tout récemment, l'un d'entre eux soutenait, dans un ouvrage d'ailleurs remarquable, que le pape Calliste et l'hérétique Praxéas réfuté par Tertullien sont un seul et même personnage : ce tour de force me paraît le sublime du genre (2). On n'est pas allé jusqu'à de telles extrémités pour Origène, mais le voyage du catéchiste alexandrin à Rome n'a pas laissé de donner lieu à des hypothèses fort curieuses, auxquelles nous devons nous arrêter quelques instants.

D'abord, l'on voudrait à toute force qu'Origène fût revenu mécontent de son voyage à Rome; et ici j'ai le regret d'être obligé de combattre un auteur français qui, dans une histoire très estimable de l'Église romaine au IIe et au IIIe siècle, ne me paraît pas s'être tenu suffisamment en garde contre les séductions de l'antithèse. Origène à Rome, nous dit-on, c'était le représentant du génie oriental en face des hommes de l'Occident. Une imagination poétique, une âme vive et exaltée, une foi où dominait le mysticisme, une érudition prodigieuse, mais mal ordonnée, une éloquence pleine de sublimes inspirations, mais capricieuse et parfois

(1) *Pères apostoliques*, leçon IX, p. 192 et ss.

(2) *Die rœmische Kirche in den drei ersten Jahrhundert n*, par le docteur Hagemann, professeur à Hildesheim, p. 234-257, Fribourg, 1864.

extravagante, devaient contraster avec la raison calme, le bon sens pratique, la foi humble et réfléchie, la science méthodique des chrétiens occidentaux. D'ailleurs le silence d'Eusèbe, ami d'Origène, sur l'issue de ce voyage, le prompt départ du catéchiste, son retour à Alexandrie, les insinuations de saint Jérôme sur la défaveur qu'il rencontra toujours auprès du clergé romain, nous portent à conjecturer que de pénibles déceptions succédèrent bientôt à de vaines espérances. Combien Origène dut exciter d'étonnement et d'inquiétude quand il fit entendre au sein de Rome le langage élégant de la Grèce et qu'il développa les savantes théories des écoles philosophiques! Sincère admirateur des doctrines platoniciennes, combien dut-il être surpris et blessé lui-même en voyant le mépris qui s'attachait à cette alliance de la science et de la foi, dont il avait pu apprécier naguère les merveilleux effets (1)! Voilà, selon l'écrivain que je viens de citer, les résultats du séjour d'Origène dans la capitale du monde chrétien.

Je n'hésite pas à dire que tout ce tableau est de pure fantaisie. Si Origène ne s'arrêta pas longtemps à Rome, οὐ πολὺ, comme parle Eusèbe, ce prompt retour s'explique par une raison toute simple, et nous n'avons pas besoin d'imaginer, sans le moindre motif, de *pénibles déceptions* pour rendre compte du fait. Ses fonctions de catéchiste à Alexandrie ne lui permettaient pas une absence trop prolongée ; et, s'il fallait s'étonner de quelque chose, ce serait de son voyage même et non du soin qu'il mit à l'abréger. Quant au silence d'Eusèbe sur l'issue de cette pérégrination, il prouve uniquement que l'historien n'avait rien d'extraordinaire à mentionner sur ce point; d'ailleurs, l'évêque de Césarée n'est pas moins laconique dans son récit, lorsqu'il raconte la mission d'Origène en Arabie ou à Antioche (2). Enfin, les

(1) *Histoire de l'Église de Rome sous le pontificat de S. Victor, de S. Zéphirin et de S. Calliste,* par M. P. Cruice, 257-261, Paris, 1856.
(2) Eusèbe, H. E., 19, 21.

insinuations de saint Jérôme n'ont rapport qu'à des faits accomplis quinze années plus tard, après la condamnation portée contre Origène par Démétrius, évêque d'Alexandrie. Aucun indice ne permet de supposer que le chef du Didascalée eût trouvé à Rome un accueil peu favorable. Certes, je ne veux pas contester les différences d'esprit et de caractère qu'on peut observer entre les chrétiens de l'Orient et ceux de l'Occident ; il ne faudrait cependant pas exagérer ces antithèses, qui font un bel effet dans des tableaux de genre, mais qui, poussées au delà d'une juste mesure, ne sont plus conformes à la réalité. Le *Pasteur* d'Hermas, composé à Rome vers la fin du IIe siècle, est tout ce qu'il y a de plus oriental, si l'on entend par ce mot la vivacité de l'imagination ou le goût du symbolisme. Il y a bien moins de fougue et d'exaltation dans l'éloquence d'Origène que dans celle de Tertullien ou de saint Hippolyte, dont l'Occident admirait alors le langage si enthousiaste et si coloré. Le catéchiste alexandrin ne dut pas exciter le moindre étonnement quand il fit entendre à Rome l'idiome élégant de la Grèce : jusqu'au milieu du IIIe siècle, l'Église a parlé grec en Italie aussi bien que dans les Gaules ; les épîtres authentiques des papes Clément et Pie Ier, la lettre des Églises de Vienne et de Lyon, le *Pasteur* d'Hermas, les ouvrages de saint Justin, de Rhodon, de saint Irénée, de Caïus, de saint Hippolyte, tous ces monuments de la littérature occidentale ont été composés dans la langue d'Origène (1). Comme au Didascalée d'Alexandrie, les maîtres de l'école théologique fondée à Rome par saint Justin et continuée par Tatien et par Rhodon, exposaient en grec la doctrine chrétienne et les théories des philosophes. Où trouver un prétexte de soutenir qu'à Rome les représentants de l'orthodoxie professaient un mépris quelconque pour l'alliance de la science

(1) V. S. Irénée, leçon IX, p. 180 et ss. — *Les Apologistes chrétiens au IIe siècle*, leçon XIX.

avec la foi ? Tel n'est sans doute pas l'esprit que saint Justin avait communiqué à ses disciples. Ce que le prêtre Caïus reproche aux artémonites, c'est de sacrifier l'étude de l'Écriture sainte à celle des lettres profanes et d'*abuser* des œuvres d'Aristote, de Théophraste et de Galien pour défendre leur hérésie (1). Rien n'était plus fondé qu'un tel grief, et ce n'est pas Origène, sincère admirateur de Platon, qui aurait pu blâmer la vive opposition que rencontrait à Rome l'engouement des artémonites pour les erreurs péripatéticiennes ; au contraire, il devait s'associer à une réprobation qui répondait si bien à son propre sentiment. Ni dans les doctrines, ni dans les tendances de l'Église romaine au commencement du IIIe siècle, je ne trouve rien qui ait pu blesser la susceptibilité d'Origène ou motiver de sa part le moindre mécontentement.

L'opinion que nous venons de discuter n'est que timide en comparaison des hypothèses récemment émises par quelques critiques allemands (2). A les entendre, ce n'est plus un mécontent que nous aurions devant nous, mais presque un schismatique ; et ce résultat serait dû en grande partie à son voyage de Rome. Étrange manière de faire parler l'histoire là où l'histoire se tait, et de prêter aux personnages de l'antiquité des sentiments qu'ils n'ont jamais connus ! Voici les bases de cette nouvelle hypothèse. D'abord l'on commence par supposer que saint Hippolyte est l'auteur des *Philosophumena ;* or, nous avons vu la dernière fois combien cette conjecture est gratuite, invraisemblable, opposée au caractère et aux écrits du saint docteur. Puis, on allègue la rencontre des deux écrivains à Rome afin de

(1) Οἱ δὲ ταῖς τῶν ἀπίστων τέχναις εἰς τὴν τῆς αἱρέσεως γνώμην ἀποχρώμενοι. (Eusèbe, H. E., v, 28.) On voit par là combien l'auteur cité plus haut a tort de prétendre que Caïus était opposé à l'alliance de la philosophie et des doctrines chrétiennes (p. 263). S'élever contre un abus, ce n'est pas réprouver l'usage légitime.

(2) Dœllinger, *Hippolytus und Callistus*, p. 244.

montrer qu'Origène a dû prendre fait et cause pour Hippolyte dans la prétendue révolte de ce dernier contre les papes Zéphyrin et Calliste. A l'appui de cette assertion, les critiques dont je parle citent plusieurs textes d'Origène où ils prétendent trouver une analogie frappante avec les endroits parallèles des *Philosophumena*. Ici se place en première ligne un passage du traité *sur la Prière*, où le chef de l'école d'Alexandrie semble donner la main à l'adversaire du pape Calliste, en blâmant la facilité avec laquelle *quelques-uns* remettaient les péchés les plus graves. Viennent ensuite des chapitres entiers de son *Commentaire sur saint Matthieu*, où il s'élève contre l'orgueil et l'avarice de *quelques* évêques des grandes villes. N'y aurait-il pas là, nous dit-on, un écho des accusations contenues dans les *Philosophumena?* Comment ne pas soupçonner de pareilles intentions lorsqu'on entend le docte interprète répéter plusieurs fois que Pierre n'est pas seul le fondement de l'Église, qu'il n'a pas reçu seul les clefs du royaume des cieux? Si Origène a été condamné plus tard par le pape Pontien, ne serait-ce point parce qu'auparavant il avait pris parti pour l'adversaire de saint Calliste? Et la violente polémique entre Firmilien, évêque de Césarée, et le pape Etienne Ier, dans l'affaire des rebaptisants, ne se serait-elle pas ressentie des différends qu'avait eus avec la papauté Origène, le maître et l'ami de Firmilien ? Enfin, ce qui achève d'associer Origène et l'auteur des *Philosophumena* dans une commune révolte, c'est la ressemblance de leurs opinions sur la Trinité. Telle est l'hypothèse que le docteur Dœllinger a soutenue, il y a peu d'années, avec l'érudition et le talent qu'il sait porter dans toutes les questions auxquelles il met la main.

Mais, Messieurs, la plus grande dextérité à manier les textes ne saurait suppléer au défaut de preuves ou de témoignages; et, pour être ingénieuses, des combinaisons de ce genre n'en

restent pas moins arbitraires, tant qu'elles ne sont pas justifiées par un argument tant soit peu solide. L'on confond ici deux ordres de faits absolument distincts, le séjour d'Origène à Rome, sous le pape Zéphyrin, en 215, et les événements qui eurent lieu plus de quinze ans après, à la suite de son ordination. Que le pape Pontien ait ratifié la sentence rendue contre Origène, en 231, par Démétrius, évêque d'Alexandrie, cela est possible ; et nous devrons discuter plus tard les motifs de cette condamnation. Mais s'ensuit-il de là que le catéchiste alexandrin eût embrassé jadis la cause de l'évêque schismatique, adversaire des papes Zéphirin et Calliste ? Pas un mot ne l'indique ; jamais plainte pareille n'a été articulée parmi les griefs tout personnels qu'on faisait valoir contre Origène. Lors même que saint Hippolyte serait l'auteur des *Philosophumena*, on ne pourrait pas conclure de sa rencontre avec Origène à Rome ou ailleurs qu'il eût trouvé dans son illustre contemporain un partisan ou un défenseur. Du reste, en arguant d'une hypothèse dont nous croyons avoir établi la fausseté, on ne ferait qu'entasser conjectures sur conjectures. Enfin, y eût-il quelque ressemblance de doctrines entre les écrits d'Origène et le livre des *Philosophumena*, qu'il n'en résulterait pas davantage la preuve d'une rébellion commune contre la papauté : deux auteurs peuvent avoir des tendances analogues, et se rapprocher l'un de l'autre dans l'expression des mêmes idées, sans s'être jamais connus. Mais cette ressemblance existe-t-elle véritablement ? Ecartons pour un moment la question de la Trinité, que nous retrouverons dans le *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*. Une courte analyse des textes cités par nos contradicteurs suffira pour vous convaincre qu'on ne saurait découvrir dans les œuvres d'Origène la moindre trace d'une polémique avec la papauté.

Dans son *Traité de la prière*, composé plus de vingt ans

après son retour de Rome, Origène, expliquant ces paroles de l'Oraison dominicale, « pardonnez-nous nos offenses, » s'exprime de la sorte : « Il en est quelques-uns qui, je ne sais comment, s'arrogent ce qui dépasse la dignité sacerdotale, peut-être parce qu'ils ne possèdent pas toute la science requise chez un prêtre ; ils se flattent de pouvoir pardonner l'idolâtrie, et remettre les péchés d'adultère et de fornication, comme s'il leur suffisait de prier sur ceux qui ont osé commettre de pareilles fautes, pour les délivrer de la mort » (1). Assurément, si Origène voulait faire entendre par là que ces trois péchés sont irrémissibles, il partagerait l'erreur des montanistes, des novatiens et de l'auteur des *Philosophumena*. Mais telle n'est pas sa pensée, lorsqu'il reproche à quelques prêtres de son temps leur trop grande facilité à remettre des fautes si énormes. Il veut dire tout simplement, comme le prouve le contexte, qu'on ne doit pas procéder avec légèreté dans l'absolution de ces crimes ; qu'il faut savoir quand, comment et à qui le pardon est applicable, πότε, καί τίνα τρόπον, καί περὶ ὧν ; et enfin, que la rémission ne peut être obtenue qu'après les exercices d'une pénitence laborieuse, suivant la discipline de l'Eglise primitive. Et qu'on ne nous accuse pas d'avoir mitigé l'opinion d'Origène ; nous interprétons ses paroles d'après lui-même ; car voici ce qu'il dira dans son *Traité contre Celse :* « Les chrétiens, eux aussi, pleurent comme perdus et morts à Dieu ceux d'entre leurs frères qui se laissent vaincre par la volupté ou par tout autre mal. Mais, lorsqu'ils aperçoivent en eux un changement notable, ils les tiennent pour ressuscités d'entre les morts. Toutefois, on met plus de temps à les admettre que s'ils se présentaient pour la première fois. Comme ils sont tombés, après avoir fait profession de la doctrine chrétienne, on leur interdit à jamais toute dignité

(1) *De la Prière,* XXVIII.

et toute charge dans l'église de Dieu (1). » Origène est donc très éloigné de regarder comme irrémissibles les péchés dont il parle dans son *Traité de la Prière :* il veut seulement qu'après de telles fautes l'épreuve soit rendue plus longue et plus difficile, χρόνῳ πλείονι. Du reste, il n'est pas plus question dans ces passages de l'Eglise romaine que de toute autre; et si l'on pouvait déterminer le but de l'allusion, la pensée se tournerait bien plus naturellement vers le clergé des Eglises orientales au milieu desquelles l'auteur écrivait son *Traité de la prière.*

Cette remarque s'applique avec non moins de justesse aux reproches d'orgueil et de cupidité qu'Origène adresse à quelques évêques de son temps. Après avoir rapporté dans son *Commentaire sur saint Matthieu* ces belles paroles du Sauveur : « Que le plus grand d'entre vous devienne comme le plus petit, » l'éloquent interprète trace le vrai caractère du ministère ecclésiastique (2). Le service des âmes, dit-il, doit s'accomplir avec douceur et humilité, en excluant tout faste et tout esprit de domination. Malheureusement, comme on peut l'observer à chaque époque, un certain nombre de pasteurs du premier ordre, dans les grandes villes surtout, ne comprenaient pas assez la différence qui existe entre l'autorité spirituelle et les pouvoirs de la terre. Arrivés par l'intrigue à une dignité qu'ils avaient désirée avec trop d'ardeur, ils ne se proposaient pas toujours pour but de leurs efforts le salut des âmes. On les voyait s'entourer de flatteurs, mépriser les petits, rebuter les pauvres, et détourner à leur profit les offrandes des fidèles. Avec l'autorité que lui donnaient sa vertu, son talent et ses longs services, Origène, alors âgé de plus de soixante ans, pouvait fort bien, sans présomption, se permettre de signaler un tel abus. Mais, je le demande, y a-t-il dans ces accusations si vagues,

(1) *Contre Celse,* III, 51.
(2) *In Matth.*, XXVI, 8, 22; XI, 9, 15.

si générales, si indéterminées, un mot ou seulement une syllabe qui indique qu'il s'agisse des évêques de Rome ? Il faut, en vérité, pousser à un degré surprenant l'art de lire entre les lignes pour soupçonner chez Origène des intentions que rien ne révèle. Parce que, vingt années auparavant, un sectaire inconnu avait accusé le pape Zéphyrin d'avarice, et le pape Calliste d'ambition, est-ce une raison pour admettre qu'Origène ait eu en vue ces deux pontifes morts depuis un quart de siècle ? Ses paroles montrent au contraire qu'il faisait allusion à des personnages vivants (1). Et si l'on devait chercher quelque trace de ressentiment dans les critiques un peu vives du noble vieillard, ne serait-il pas plus naturel de penser à ces évêques de l'Égypte qui l'avaient poursuivi avec tant d'acharnement ? A dix années de là, Paul de Samosate, évêque d'Antioche, allait prouver par son exemple qu'il n'était pas impossible de trouver en Orient les vices et les défauts dont parle l'auteur du *Commentaire sur saint Matthieu*. En tout cas, je le répète, cette censure de la conduite de quelques évêques est conçue en termes trop indéfinis pour qu'on ait besoin de l'appliquer à une Eglise de l'Occident, plutôt qu'aux contrées mêmes pour lesquelles écrivait l'austère moraliste.

Sans doute, Messieurs, si l'on parvenait à établir qu'Origène a contesté la prérogative de saint Pierre, on pourrait en conclure qu'il n'a pas reculé devant une lutte ouverte avec la papauté. Mais, pour lui prêter ce sentiment, il faudrait méconnaître le véritable sens de ses écrits, et la méthode qu'il a coutume de porter dans l'interprétation de l'Ecriture sainte. En expliquant ces paroles du Sauveur : « Tu es Pierre, et sur cette Pierre je bâtirai mon Église, » le subtil interprète ne craint pas de dire que la promesse de Jésus-Christ s'étend à tous les chrétiens qui, à l'exemple de

(1) Εστί δὲ τινας ἰδεῖν, on peut en voir quelques-uns...

Pierre, confessent la vraie foi de bouche et par leurs œuvres. C'est contre eux également que les portes ou les puissances de l'enfer ne prévaudront jamais ; ils recevront à leur tour les clefs du royaume des cieux, c'est-à-dire, comme Origène l'explique immédiatement après, que le royaume des cieux leur sera ouvert, ἵνα ἑαυτῷ ἀνοίγῃ (1). Au fond, l'idée est très juste : tant que le chrétien persévère dans la foi animée par la charité, il est inébranlable, et le mal ne saurait triompher de lui. Toutefois, nous ne faisons pas difficulté de l'avouer, Origène cède trop volontiers en cet endroit à son goût pour l'allégorie ; et, dans son ardeur à vouloir tirer du texte une leçon morale, applicable à tous les chrétiens, il ne donne pas une attention suffisante au sens littéral. C'est un reproche que nous devrons lui adresser plus d'une fois. Il l'a si bien compris, qu'il prémunit lui-même contre les fausses conséquences que l'on pourrait déduire de son explication mystique. D'après la lettre de l'Évangile, ὡς τὸ γράμμα, les paroles du Sauveur ne doivent s'entendre que de Pierre ; mais suivant l'esprit du texte, ὡς τὸ πνεῦμα, elles se rapportent à quiconque devient ce qu'était Pierre. Donc, du propre aveu de l'auteur, son interprétation est purement allégorique, et par conséquent elle perd tout caractère d'hostilité contre la primauté pontificale. Loin de mettre en doute la prééminence de saint Pierre, Origène ne néglige aucune occasion pour la faire ressortir. Dans sa *septième Homélie sur le Lévitique*, il dira, en rappelant la vision où Pierre fut instruit de la vocation des Gentils : « Comme il n'y a personne de plus élevé ni de plus grand que lui sur la terre, il est enseigné du ciel, non par une seule voix ni par une seule vision, mais par trois (2). » Pour montrer que le pouvoir de lier et de délier accordé dans la suite aux autres apôtres ne détruit pas la prérogative conférée précédemment

(1) *In Matthæum*, XII, 9-14.
(2) *In Leviticum*, Homil., VII, 4.

à saint Pierre, il ajoutera dans son *Commentaire sur saint Matthieu :* « Si nous faisons bien attention aux mots de l'Évangile, nous verrons qu'il y a une *grande différence* et une *grande supériorité*, πολλὴν διαφοράν καὶ ὑπεροχὴνι dans les paroles adressées à Pierre, en comparaison de ce qui a été dit aux autres. Si quelque pouvoir lui est commun avec eux, κοινόν τι, il n'en possède pas moins une *prérogative spéciale*, ἐξαίρετον, car il lui a été dit en particulier, ἰδίᾳ : Je te donnerai les clefs du royaume des cieux (1). » On ne saurait rien désirer de plus explicite touchant la primauté de saint Pierre ; et il est à tout le moins fort étrange que certains critiques n'aient pas tenu compte de ces textes, avant de prêter à Origène des idées si différentes des siennes.

Laissons donc de côté toutes ces hypothèses qui dénotent chez leurs auteurs beaucoup d'imagination, mais qui ne reposent sur aucun fondement solide. Le court séjour d'Origène dans la capitale du monde chrétien ne prouve pas qu'il en soit revenu mécontent ; et ses écrits excluent jusqu'à l'idée d'une lutte quelconque avec la papauté. Venu à Rome pour voir de près « la plus ancienne de toutes les Églises, » il a dû se livrer aux études qui rentraient dans le but de son voyage. S'il était permis de suppléer par des conjectures au silence d'Eusèbe, je m'arrêterais à des suppositions qui s'accordent mieux avec l'esprit du pieux et savant catéchiste. J'aimerais me le représenter recueillant avec soin les anciennes traditions, dont l'Église de Rome demeurait la gardienne vigilante ; prenant part aux réunions des fidèles dans cette ville souterraine, dont le pape

(1) *In Matth.*, XIV, 31. Ici encore, Origène se perd dans des subtilités, lorsqu'il veut préciser en quoi le pouvoir de saint Pierre l'emporte sur celui des autres apôtres. D'après lui, leur puissance n'irait pas, comme celle de saint Pierre, jusqu'à « lier et délier » *dans tous les cieux*. Quelle que soit la valeur de cette explication, il n'en résulte pas moins que l'auteur admet la prééminence du prince des apôtres, et c'est tout ce que nous voulons établir.

Zéphyrin venait de confier la garde à Calliste, et à laquelle ce dernier devait attacher son nom (1) ; se retrempant dans la foi auprès du tombeau des apôtres Pierre et Paul, dont le prêtre Caïus disait à la même époque : « Je puis vous montrer les trophées des apôtres ; s'il vous plaît d'aller vers le Vatican ou sur le chemin d'Ostie, vous y trouverez la dépouille mortelle de ceux qui ont fondé l'Église (2). » Sans doute, l'esprit scrutateur d'Origène ne lui aurait pas permis de rester indifférent aux luttes doctrinales dont Rome était alors le théâtre. Il dut en emporter un long et profond souvenir. Mais ce qui ne pouvait manquer de le frapper, c'est la fermeté avec laquelle Zéphyrin et Calliste combattaient les hérésies antitrinitaires, dans la personne des artémonites, d'une part, des noétiens et des sabelliens, de l'autre. Dès ce moment peut-être il conçut la pensée de seconder des efforts si généreux par sa parole et par ses écrits. Et ce n'est point là une vaine conjecture ; car le premier ouvrage qui sortira de sa plume après son retour à Alexandrie sera consacré à ces hautes questions. Son *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean* va nous apparaître comme une étude approfondie des matières controversées au sein de l'Église romaine.

(1) *Liber pontificalis*, de Callisto. L'auteur des *Philosophumena* confirme ce détail (IX, 1), en disant que « Zéphyrin préposa Calliste à l'administration des cimetières. »

(2) Eusèbe, H. E., II, 25.

ONZIÈME LEÇON

De retour à Alexandrie, Origène reprend ses fonctions de catéchiste. — Ses relations avec Ambroise. — Le *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*. — Motifs qui le portent à commencer par cet écrit la série de ses travaux sur l'Écriture sainte. — Caractère propre à l'Évangile de saint Jean. — Ses rapports avec les trois autres Évangiles. — Valeur du témoignage d'Origène pour l'authenticité des quatre Évangiles canoniques et des autres parties du Nouveau Testament.

Messieurs,

Origène était revenu de Rome où l'avait attiré son désir de voir l'Église qu'il nomme « la plus ancienne de toutes. » S'il ne prolongea pas davantage son séjour dans la capitale du monde chrétien, c'est que ses fonctions de catéchiste le rappelaient à Alexandrie. Aussi se hâta-t-il, à son retour en Égypte, de reprendre un ministère interrompu depuis quelques mois. Qui est-ce qui avait pu le suppléer pendant son absence ? A défaut d'indications précises, il est tout naturel de supposer qu'Origène, avant de partir pour Rome, confia la direction du Didascalée à Héraclas, son disciple. On ne pouvait, il est vrai, prendre de pareils arrangements sans l'autorisation de l'évêque d'Alexandrie ; mais, à l'époque dont nous parlons, il n'existait encore aucune trace de mésintelligence entre Démétrius et le successeur de Clément. Depuis lors, Héraclas ne cessa d'enseigner à côté de son maître, qu'il devait remplacer définitivement seize ans plus tard. Eusèbe nous raconte, en effet, qu'Origène, accablé de travail, sentit la nécessité de partager ses auditeurs en deux classes, se réservant à lui-même l'instruction des plus avan-

cés, pour abandonner à Héraclas le soin de former les catéchumènes (1). De grand matin, on venait à lui pour écouter ses leçons, et ce concours de chrétiens ou d'infidèles ne s'arrêtait qu'avec le jour. A côté de cet enseignement oral, qui semblait devoir aborder tous ses moments, Origène songeait à entreprendre ses travaux sur l'Écriture sainte ; or une pareille tâche aurait suffi à elle seule pour remplir la vie d'un homme.

Ici, Messieurs, vient se placer un événement qui devait exercer une grande influence sur la carrière du célèbre écrivain. Vers la fin du IIe siècle et au commencement du IIIe, le christianisme avait fait des progrès considérables parmi les familles riches d'Alexandrie. Nous savons par le témoignage d'Eusèbe qu'un mouvement analogue s'était produit, à l'époque de Commode, dans les classes supérieures de la société romaine (2). Bientôt nous verrons un chef ou gouverneur de l'Arabie recourir aux lumières d'Origène, et la mère d'un empereur romain appeler auprès d'elle le savant catéchiste. Ni le rang ni la fortune n'opposaient plus à la prédication évangélique un obstacle aussi fort que par le passé, surtout depuis la paix inespérée dont jouissait l'Église pendant la première moitié du IIIe siècle. D'un autre côté, les préjugés ne pouvaient manquer de s'affaiblir devant les écrits des apologistes, et en présence des merveilles de sainteté que la religion chrétienne opérait dans le monde. Malheureusement, les âmes désabusées des superstitions païennes se trompaient quelquefois de route, et au lieu de se diriger tout droit vers la véritable Église, elles allaient se perdre auparavant dans les sentiers de l'hérésie. Tel avait été le sort d'Ambroise qui, par ses connaissances non moins que par ses richesses, marquait parmi les personnages les plus distingués de la ville d'Alexandrie. La secte des valen-

(1) Eusèbe, H. E., VI, 23.
(2) Ibid., V, 21.

tiniens l'avait attiré dans son sein par le faux air de grandeur qu'elle savait prêter à ses théories. Il ne fallut rien moins qu'un commerce assidu avec Origène pour dissiper les illusions du gnostique en le ramenant aux vraies sources de la doctrine. A partir de ce moment, Ambroise devint l'ami fidèle et le protecteur de celui qui l'avait converti. Non content de stimuler par ses paroles l'ardeur de son maître, il lui procura les ressources nécessaires pour mener à bonne fin une entreprise aussi vaste que la révision intégrale du texte des livres saints. Grâce à la sollicitude généreuse de ce nouveau Mécène, Origène eut dès lors à sa disposition sept secrétaires qui se relevaient tour à tour pour écrire sous sa dictée, autant de copistes qui mettaient au net ce qu'avaient recueilli les sténographes ; et de plus, quelques jeunes filles exercées dans l'art de la calligraphie transcrivaient le tout en beaux caractères (1). Ambroise fournissait largement aux dépenses occasionnées par cette organisation sans laquelle on ne s'expliquerait pas les immenses travaux d'Origène. L'histoire ne saurait décerner assez d'éloges au noble chrétien qui, par sa munificence, a rendu de si grands services à la littérature ecclésiastique. Le docteur alexandrin, de son côté, s'est montré reconnaissant envers son ami, il l'a immortalisé en lui dédiant la plupart de ses ouvrages. On voit assez, par une de ses lettres, combien les encouragements et les sollicitations d'Ambroise ont influé sur son activité littéraire.

« Ambroise me regardait comme un homme laborieux et plein d'ardeur pour l'étude des divins oracles ; mais il m'a confondu par sa propre activité et son amour des saintes lettres. Il m'a laissé loin derrière lui, à tel point que je désespère presque de remplir la tâche qu'il m'impose. Même à dîner, nous compulsons des manuscrits ; et après les repas, au lieu de me promener ou de prendre un peu de relâche,

(1) Eusèbe, H. E., VI, 23.

je suis obligé de m'occuper de philologie et de corriger des exemplaires. Il ne me laisse pas même de repos pendant la nuit, dont une bonne partie se passe dans ces exercices, sans parler des travaux de la matinée qui se prolongent jusqu'à la neuvième heure, quelquefois jusqu'à la dixième (1). »

Dans son *Commentaire sur le premier Psaume*, Origène s'adresse directement à Ambroise, pour décrire en termes non moins expressifs le rôle de celui qu'il appelait « son piqueur, » ἐργοδιώκτην :

« C'est toi, pieux Ambroise, qui m'as lancé dans ce combat dont les difficultés dépassent mes forces ; je ne m'y engage que dans le but de satisfaire ton amour pour la science, et sous la pression que ton amitié exerce sur moi. Longtemps je m'y suis refusé, sachant bien quels périls m'attendaient ; mais tu m'as gagné par tant d'artifices, que je me suis décidé non-seulement à étudier les saintes lettres, mais encore à écrire sur ce sujet, et à laisser après moi le fruit de mon travail. C'est pourquoi, lorsque Dieu me demandera compte de ma vie et de mes œuvres, tu rendras témoignage de l'intention que j'ai eue en commençant cette entreprise (2). »

Le catéchiste alexandrin avait-il donc besoin d'être poussé à écrire ? Faut-il admettre chez lui une certaine répugnance à composer des livres ? On est tenté de le croire, en voyant combien Ambroise insiste pour avoir la suite des commentaires, et avec quelle tenacité l'auteur se défend contre ces sollicitations amicales. Certes, il est difficile de supposer qu'un esprit si prodigieusement actif ait cédé à un sentiment de paresse. Ses hésitations doivent s'expliquer par une autre cause. Origène était modeste jusqu'à la timidité. Il n'éprouvait pas ce désir immodéré de se mettre en scène qui a fait

(1) Lettre d'Origène dans Suidas, au mot *Origène*, et dans Cédrène, p. 253.

(2) *In Psalmum*, I, 2.

le malheur de tant d'hommes. Pour qu'il se décidât à publier un livre, il fallait que le nécessité lui en fût bien démontrée ; et, chose assez singulière, l'homme qui peut-être a le plus écrit est également l'un de ceux qui se sont senti le moins de goût pour le métier d'auteur. C'est avec une finesse charmante qu'il résiste aux instances d'Ambroise pour qui les volumes ne sortaient pas assez vite de la plume de son ami. Rappelle-toi, lui dit-il au Ve tome de son *Commentaire sur saint Jean*, ces paroles de l'Ecclésiaste : « Mon fils, garde-toi d'écrire beaucoup de livres. » Tu veux me faire transgresser le précepte de Salomon ; et pourtant ce précepte est bien sage. Les saints n'ont pas produit tant de volumes. Moïse, un si grand homme, n'a laissé que cinq livres. Paul, qui était allé porter l'Evangile depuis Jérusalem jusqu'en Illyrie, n'écrivit pas à toutes les Eglises qu'il avait enseignées, et encore ses lettres comprennent-elles un petit nombre de lignes. Que pourras-tu me citer de Pierre sur qui l'Eglise est bâtie comme sur un fondement inébranlable ? Tout au plus deux épîtres. Et de Jean qui a eu le privilège de reposer sur la poitrine du Christ ? En dehors de son Evangile et de l'Apocalypse, il n'a écrit que trois épîtres, dont deux réunies contiennent à peine cent versets. Je risque donc fort, en remplissant tes vœux, de désobéir à Dieu et de ne pas imiter les saints; et j'ai besoin, pour ne pas être effrayé, de me rappeler que Salomon lui-même avait composé trois mille paraboles et cinq mille cantiques (1).

Au fond, et malgré tout le soin qu'il met à trouver des excuses dans l'Écriture sainte, Origène ne veut que modérer l'impatience d'Ambroise dont l'ardeur indiscrète exigeait de lui volume sur volume. Car il sent fort bien lui-même à quel point il importe d'opposer aux adversaires de

(1) *In Joannem*, v, 1, 2, 3, 4.

la foi un ensemble d'écrits propres à instruire les fidèles et à fortifier leurs convictions. Autant l'humilité chrétienne le défend contre un vain désir de paraître, autant son zèle pour les intérêts de l'Eglise le pousse-t-il à soutenir les droits de la vérité. Avec une activité digne d'une meilleure cause, les hérétiques multipliaient leurs commentaires sur l'Écriture sainte, dénaturant le sens des textes pour les plier au gré de leurs systèmes. Marcionites, valentiniens, antitrinitaires, toutes les sectes s'efforçaient de faire prévaloir leurs doctrines par une fausse interprétation des livres saints. Dans la ville d'Alexandrie, Héracléon, l'un des principaux disciples de Valentin, venait de composer, sur l'Evangile de saint Jean, des commentaires qui n'avaient pas laissé d'obtenir un grand succès. Il devenait donc urgent d'arrêter les progrès de cette littérature malsaine, en rétablissant la vraie signification des textes au moyen d'une étude approfondie de l'Ancien et du Nouveau Testament. A l'endroit même où Origène s'excuse d'avoir entrepris un tel travail, il développe les motifs qui le déterminent à prendre la plume :

« Sous prétexte de science, dit-il, les hétérodoxes s'insurgent contre la sainte Eglise de Dieu ; ils répandent de nombreux livres où ils se vantent d'expliquer la vraie doctrine des Evangiles, ainsi que les écrits des apôtres. Si donc nous gardons le silence, négligeant de mettre en regard les enseignements salutaires de la vérité, ils profiteront de cette absence de nourriture pour s'emparer des âmes qui ont faim de la connaissance, en leur offrant des aliments impurs et abominables. C'est pourquoi une telle situation me semble imposer des devoirs à quiconque est en état de défendre sincèrement la doctrine ecclésiastique et de réfuter les partisans d'une gnose pseudonyme. Nous avons l'obligation de nous élever contre les commentaires de l'hérésie en leur opposant la sublimité de la prédication évangélique, où les

dogmes de l'Ancien Testament viennent s'harmoniser avec ceux du Nouveau (1) ».

Tels sont les sentiments qui inspiraient Origène quand il entreprit ses premiers travaux sur l'Ecriture sainte. Avait-il l'intention d'expliquer les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'ordre de leur composition et d'après le rang que leur assigne le canon de l'Eglise? C'est ce qu'on ne peut guère admettre en le voyant passer de l'un à l'autre, sans avoir égard à leur succession chronologique. Ainsi, pendant les seize années qui suivirent son retour de Rome, il commenta tour à tour une partie de l'Evangile selon saint Jean, les premiers chapitres de la Genèse, les vingt-cinq premiers Psaumes et les Lamentations de Jérémie (2). Nous ne possédons plus que par fragments ces productions primitives de l'exégète alexandrin, à l'exception des deux premiers tomes sur l'Evangile de saint Jean, qui sont parvenus intégralement jusqu'à nous. En les plaçant à la tête des travaux bibliques d'Origène, Eusèbe nous autorise à les regarder comme antérieurs à tout le reste. Par suite des controverses sur la Trinité, dont il avait pu être témoin à Rome et qui d'ailleurs se prolongeaient en Orient, l'attention de l'interprète catholique devait se porter tout d'abord vers la partie du Nouveau Testament où la divinité du Verbe est le plus clairement affirmée; et les raisons qu'il développe dans sa préface achèvent d'expliquer ce choix.

Quel est, en effet, Messieurs, le rang qu'Origène assigne à l'Evangile de saint Jean parmi les livres inspirés? Employant à ce sujet une métaphore tirée de la loi mosaïque, il appelle les Evangiles « les prémices » de l'Ecriture sainte, non pas en raison de leur date, mais à cause de leur excellence ou de leur supériorité (3). L'Ancien Testament ne faisait

(1) *In Joannem*, v, 4.
(2) Eusèbe, H. E., vi, 24.
(3) *In Joannem, Proœmium*, 4, ἀπαρχήν

qu'annoncer le Christ ; les Évangiles nous le montrent déjà venu : ils contiennent le récit de sa vie et l'abrégé de sa doctrine ; le mot prémices leur convient donc à merveille, comme désignant ce qu'il y a de plus parfait dans cette divine moisson. Mais si les quatre Évangiles sont en quelque sorte les éléments (στοιχεία) de la foi chrétienne et les prémices de toute l'Écriture sainte, on peut en dire autant de l'Evangile selon saint Jean relativement aux autres. Origène y voit le terme et le complément des trois Evangiles antérieurs, de ceux qu'on appelle aujourd'hui synoptiques. Le passage où il établit ces rapports mérite notre attention, car il nous montre avec quelle justesse l'école d'Alexandrie avait saisi le caractère du quatrième Evangile comparé aux trois premiers.

« Matthieu, écrivant pour les Hébreux qui s'attendaient à voir naître le Messie d'Abraham et de David, débute ainsi : Livre de la génération de Jésus-Christ fils de David, fils d'Abraham. Marc, de son côté, sachant bien ce qu'il doit écrire, raconte le commencement de l'Evangile, sans doute parce que nous en trouvons la fin dans Jean, qui nous montre le Verbe-Dieu existant dès le principe. De même quand Luc dit en tête des *Actes* : J'ai rassemblé dans mon premier récit tout ce que Jésus a commencé de faire et d'enseigner, il réserve à celui qui avait reposé sur la poitrine du maître les discours les plus élevés et les plus parfaits concernant Jésus. Car aucun d'eux n'a manifesté la divinité de Jésus aussi purement que Jean (1) ; celui-ci nous le présente

(1) Origène n'entend parler ici que d'une clarté relativement plus grande ; car il combat ailleurs l'opinion de ceux qui prétendaient ne pas trouver la divinité de Jésus-Christ dans les autres Evangiles : « Nous faisons cette observation, dit-il, pour ceux qui pensent que la divinité du Sauveur ne résulte pas clairement de l'Evangile selon Matthieu ; car nous voyons ici que Jésus connaissait les pensées les plus intimes de ses disciples ; or, une pareille science n'est pas humaine. Dieu seul pénètre le secret des cœurs, comme dit Salomon au 3e livre des Rois. » (*In Matth.*, XII, 6.)

avec cette affirmation : Je suis la lumière du monde; — je suis la voie, la vérité et la vie; je suis la résurrection; — je suis la porte; — je suis le bon pasteur. Et dans l'Apocalypse : Je suis l'alpha et l'oméga, le principe et la fin, le premier et le dernier. — Il est donc permis de dire que les Evangiles sont les prémices de toutes les Ecritures, et l'Evangile de Jean les prémices des Evangiles (1). »

C'est dans le même sens que le maître d'Origène, Clément d'Alexandrie, avait appelé l'Evangile de saint Jean un Evangile pneumatique, spirituel, πνευματικὸν « Jean, disait-il, resté le dernier de tous, voyant que les choses concernant l'humanité du Christ (τὰ σωματικὰ) avaient été rapportées dans les autres Evangiles, écrivit, à la prière de ses amis, et sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, un Evangile spirituel (2) ». Saint Irénée ne parlait pas différemment lorsque, voulant exprimer le caractère propre à l'Evangile selon saint Jean, il employait la comparaison de l'aigle, symbole de l'élévation et de la profondeur des vues (3). Vous voyez par là, Messieurs, que les pères de l'Eglise n'ont pas attendu les rationalistes modernes pour remarquer les traits particuliers qui distinguent chacun des quatre Evangiles. Toutes ces objections, que l'on débite de nos jours avec tant d'emphase, étaient parfaitement connues des écrivains catholiques du IIe et du IIIe siècle; mais ils avaient trop de sérieux dans l'esprit pour s'y arrêter un instant. Il leur semblait très naturel qu'avec une si grande diversité d'origine, d'antécédents et de qualités, quatre historiens écrivant à des dates et dans des contrées différentes, ne se fussent pas rencontrés jusque dans les mêmes expressions, tout en rapportant les mêmes événements; que l'un eût omis tel détail mentionné par l'autre, et qu'enfin chacun d'eux eût choisi la série de faits

(1) *In Joannem, Proœmium*, 6.
(2) Eusèbe, H. E., VI, 14.
(3) *Adv., Hær.*, III, c. 11.

et d'idées qui convenait le mieux à son but et à son plan. Non certes, les Évangiles ne sont pas de tout point identiques ; ils diffèrent en maint endroit par le ton, par la forme, par la couleur, mais le fond ne varie nullement : récits et discours, tout garde l'empreinte de la plus merveilleuse unité. La même figure, peinte à la fois par quatre artistes, peut être rendue avec une égale ressemblance, bien que saisie à des points de vue divers, soit de face, soit de profil ou autrement. Si cette comparaison vous semble faire une trop large part au travail personnel des écrivains sacrés, l'art moderne nous en offre une autre qui exprime mieux le rôle de l'inspiration divine. Suivant le côté qu'il présente à la lumière du soleil, le même visage viendra se réfléchir sur le papier photographique en autant d'images distinctes qui seront chacune la reproduction fidèle de l'original : toute la différence résultera de l'aspect sous lequel il se sera offert au mystérieux agent. Ainsi en est-il de la physionomie du Christ dessinée par les quatre évangélistes ; chacun d'eux y relève certains traits particuliers. Saint Matthieu et saint Marc s'attachent davantage à mettre en relief le caractère messianique de Jésus, tel qu'il avait été décrit à l'avance par les prophètes de l'Ancien Testament. Saint Luc fait ressortir de préférence la mission universelle du Seigneur, sa fonction de sauveur du genre humain tout entier, des gentils non moins que des Juifs. Quant à saint Jean, son but est clairement indiqué dans les paroles par lesquelles il commence son récit. De là les emblèmes distinctifs que l'iconologie sacrée a imaginés pour les auteurs des quatre Évangiles ; mais c'est toujours, d'un côté comme de l'autre, la même figure du Christ, le même enseignement, la même vie ; et l'on peut dire en toute vérité, avec Origène, qu'il n'y a qu'un Evangile, quoiqu'il y ait quatre évangélistes.

Ces variétés de détail, qui, remarquez-le bien, ne sont pas des contradictions, ont même leur haute utilité : elles

ne servent qu'à fortifier l'autorité des Evangiles, loin de l'affaiblir. C'est, Messieurs, ce que saint Jean Chrysostôme disait admirablement dans sa première homélie sur saint Matthieu ; car, je le répète, ces prétendues nouveautés dont on cherche à faire grand bruit autour de nous sont aussi vieilles que les premières hérésies : là-dessus les Pères de l'Eglise ne nous ont guère laissé le mérite de rien ajouter à ce qu'ils ont dit : « Quoi donc, s'écrie l'éloquent interprète, n'était-ce pas assez d'un évangéliste pour tout raconter ? Oui, sans doute, un seul aurait pu suffire ; mais quand il y en a quatre, qui n'ont écrit ni dans le même temps ni dans le même lieu, et qui, sans s'être rencontrés ni concertés, parlent néanmoins comme d'une même bouche, il en résulte une forte preuve pour leur véracité. — Mais, dit-on, c'est tout le contraire ; car on les trouve souvent en désaccord. — Cela ne prouve que mieux combien ils sont dignes de foi ; car s'ils ne faisaient que se répéter quant au temps, au lieu et à l'expression même, aucun de nos adversaires ne croirait qu'ils aient écrit sans entente préalable, ni en dehors d'un concert tout humain. Une identité aussi absolue ne paraîtrait pas une marque de sincérité. Au contraire, ce désaccord apparent dans quelques petites choses éloigne d'eux tout soupçon : c'est la plus évidente apologie de leur bonne foi. Que s'ils diffèrent un peu relativement au temps ou au lieu, il n'en résulte aucun inconvénient pour la fidélité de leur narration, comme nous le montrerons dans la suite avec l'aide de Dieu. Je vous prie de remarquer en outre qu'on ne saurait découvrir entre eux la moindre différence dans les choses qui intéressent notre vie et qui forment l'objet de la prédication... Pour ce qui regarde les miracles, ils n'ont pas dit chacun tout ce qui est, se bornant à mentionner celui-ci tel détail, celui-là tel autre ; mais n'en soyez pas troublés. Si l'un d'eux avait tout dit, le rôle des autres eût été superflu ; comme aussi, dans le cas où leurs narra-

tions auraient différé totalement, on ne pourrait plus parler d'harmonie. Voilà pourquoi il y a beaucoup de choses qui leur sont communes à tous, et il en est de particulières à chacun : de cette manière rien n'est superflu dans leurs écrits, et tout ce qui s'y trouve contribue à nous donner une connaissance exacte de la vérité (1).» En deux mots, les divergences des évangélistes sont assez grandes pour exclure tout soupçon de connivence ; et leur accord est trop frappant pour qu'on puisse révoquer en doute la fidélité de leur relation.

Ces observations du grand orateur d'Antioche sont pleines de sagesse ; et s'il y a des écrivains modernes qui prétendent que la critique est née de nos jours, je leur souhaiterais assez de jugement pour écrire beaucoup de pages aussi sensées que celle-là. Origène ne portait donc atteinte à aucun principe en disant que saint Jean a manifesté la divinité du Christ avec une évidence toute particulière, et qu'il était réservé à cet apôtre de recueillir et de nous transmettre « les discours les plus élevés et les plus parfaits concernant Jésus (2). » Tel est, en effet, le caractère qui distingue l'Evangile de saint Jean. Tandis que les trois premiers évangélistes se proposent surtout de reproduire l'enseignement parabolique, moral, populaire du Seigneur, le quatrième cherche principalement à mettre par écrit la partie dogmatique, sacramentelle et mystique de la révélation chrétienne (3). L'hérésie naissante des ébionites et des cérinthiens lui fournit l'occasion de réaliser ce plan ; mais, d'ailleurs, l'idée d'une telle œuvre aurait pu s'offrir d'elle-même au disciple bien-aimé, qui, plus que tout autre, avait reçu les communications intimes du Maître. Ecrivant après saint Matthieu,

(1) S. Jean Chrysostôme, *Hom.* I, *In Matth. Proœmium*, 2.

(2) Τοὺς μείζονας καὶ τελειοτέρους λογους περὶ Ἰησοῦ.

(3) Voir notre *Examen critique de la Vie de Jésus par M. Renan*, ch. III, *l'Evangile de S. Jean*.

saint Marc et saint Luc, qui, selon l'expression de Clément d'Alexandrie, avaient recueilli davantage les σωματικὰ, ce qui se rapporte à la nature humaine du Seigneur, saint Jean devait songer tout naturellement à compléter leur récit, en choisissant parmi les actions et les paroles de Jésus-Christ celles qui étaient plus propres à démontrer sa divinité. Encore une fois, aucun Père de l'Eglise n'a jamais nié que saint Jean ne suive dans son Evangile un plan déterminé à l'avance. Mais est-on historien infidèle parce qu'on se propose un but en écrivant l'histoire ? Les erreurs que voulait combattre saint Jean ont certainement influé sur la marche et la distribution de son récit ; mais il serait déraisonnable d'en conclure, sans l'ombre de preuve, que l'apôtre a travesti les faits et altéré les doctrines.

Rien n'est beau, Messieurs, comme la disposition de l'Évangile de saint Jean, quand on l'étudie attentivement. Le disciple bien-aimé indique lui-même le motif qui le porte à mettre par écrit ce qu'il avait enseigné jusqu'alors de vive voix. Il veut montrer, par une reproduction exacte des paroles qu'il a entendues, et des actions dont il a été témoin, que « Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, afin que, croyant, vous ayez la vie en son nom (1). » A cet effet, l'évangéliste commence par exposer la nature divine du Verbe, son existence éternelle dans le sein de Dieu, ses rapports avec le monde qu'il a créé, qu'il éclaire, qu'il vivifie. Tel est l'objet du *prologue*, de cette sublime page de métaphysique qui a fait l'admiration des siècles (2). Ce prologue, où le Verbe figure comme « la lumière et la vie de l'humanité, » contient déjà en quelque sorte toute la suite de l'Évangile qui en est le développement historique. Lumière et vie, *lux et vita*, φῶς καὶ ζωή, ces deux mots sont la clef de l'Evangile de saint Jean ; ils expriment l'idée mère autour de laquelle

(1) S. Jean, xx, 31.
(2) Ibid., I, 1-18.

viennent se grouper les faits et les discours. Dans l'entretien avec Nicodème, le Verbe incarné annonce « la vie » à laquelle chaque homme doit renaître par l'eau et par l'Esprit Saint (1). En instruisant la Samaritaine, il se représente comme la source de la grâce qu'il désigne sous l'image d'une eau jaillissante pour « la vie éternelle (2). » Suit le discours sur l'eucharistie, dans lequel, à l'occasion de la multiplication des pains terrestres, il se déclare le pain, l'aliment de la vie divine (3). En même temps qu'il se donne dans tout le cours du récit pour le principe de « la vie surnaturelle, il y apparaît constamment comme le « foyer de la lumière.» Je suis la lumière du monde, je suis la vérité, je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité, ces formules pourraient servir d'épigraphe à la plupart des discours du Seigneur dans saint Jean (4). L'intention de montrer que le Verbe fait chair est tout ensemble « la lumière et la vie du monde » éclate si visiblement à chaque page, qu'elle se manifeste jusque dans le choix des miracles rapportés par l'apôtre. Vous savez, Messieurs, qu'il évite en général de raconter les faits merveilleux mentionnés par les trois autres évangélistes, pour ne pas répéter inutilement ce que le monde entier avait appris de ses devanciers ; mais, par contre, il appuie avec une insistance toute particulière sur la guérison de l'aveugle-né et sur la résurrection de Lazare (5). Encore là nous trouvons les deux idées « de lumière et de vie » que je viens de rappeler, et qui se développent dans toute la suite de l'Evangile de saint Jean, dont elles sont le résumé et la substance. Comme l'aveugle-né dont les yeux se rouvrent à la lumière physique, ainsi l'humanité recouvre-t-elle la lumière de l'esprit par la doctrine du Christ ;

(1) S. Jean, III, 1-36.
(2) Ibid., IV, 7-26.
(3) Ibid., VI, 31-59.
(4) Ibid., VIII, 12; IX, 5 ; XII, 46; XIV, 6, etc.
(5) Ibid., IX, 1-41 ; XI, 1-45.

car, dit le prologue, « il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. » S'il rend à Lazare la vie du corps, il est dans un sens bien plus relevé et plus spirituel « la résurrection et la vie : » *Ego sum resurrectio et vita.* Même dessein dans le choix des paraboles que dans celui des miracles. Saint Jean juge superflu de reproduire les paraboles recueillies par ses prédécesseurs ; mais quant à celles du Bon Pasteur et de la Vigne, il n'hésite pas à les tirer du riche trésor de ses souvenirs ; car la vie divine s'y trouve figurée, d'un côté, par l'union intime de la vigne avec ses branches, de l'autre, par les pâturages où le pasteur conduit ses brebis, afin qu'elles aient la vie et qu'elles l'aient abondamment (1). Lorsqu'on suit ainsi à travers l'Evangile de saint Jean le prolongement de ces deux idées qui résument les discours et prennent corps dans les faits, « le Verbe lumière, le Verbe vie de l'humanité, » on y découvre un plan merveilleux, une harmonie ravissante ; et quand on songe qu'un pauvre batelier de la Galilée écrivait ces pages que je n'ose appeler sublimes, tant ce mot est au-dessous de l'œuvre, le bon sens et la logique obligent à conclure avec Rousseau que l'inventeur serait encore mille fois plus étonnant que le héros.

Je ne suis donc pas surpris qu'Origène ait appelé l'Evangile de saint Jean « les prémices » des Evangiles, ni qu'il ait commencé par là ses travaux sur l'Ecriture sainte. Mais, avant d'apprécier les deux premiers tomes de son commentaire, les seuls qui appartiennent à la période où nous sommes arrivés, je vous prie de remarquer quel puissant témoignage résulte de ses écrits pour l'authenticité des quatre Evangiles canoniques. A mesure que nous nous sommes éloignés de l'âge apostolique, c'est-à-dire de l'époque même où parurent nos Evangiles, nous avons rencontré sur notre chemin toute une série de témoins qui

(1) S. Jean, x, 1-16; xv, 1-8.

déposent en faveur de ces documents primitifs. Là-dessus, saint Irénée s'est montré encore plus explicite que Papias ou que saint Justin ; et Clément d'Alexandrie, Tertullien, saint Cyprien sont venus se joindre successivement à leurs contemporains ou à leurs devanciers, pour nous apprendre qu'au IIe et au IIIe siècle toutes les parties du monde chrétien n'admettaient comme canoniques que les quatre Évangiles de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean, dans l'état et sous la forme où nous les possédons aujourd'hui (1). A chacune de ces dépositions, dont nous avons discuté le poids et la valeur, nous nous sommes demandé si un tel accord, une telle unanimité de suffrages ne constituerait pas le plus incompréhensible des mystères dans l'hypothèse qui recule la composition des Evangiles vers la seconde moitié du IIe siècle, ou qui en fait des compilations anonymes, formées de pièces et de morceaux, des œuvres collectives auxquelles chacun aurait pu mettre la main, pour y ajouter ou en retrancher à son gré. Origène est un nouveau témoin qui vient grossir la liste des précédents pour démontrer une fois de plus l'absurdité de pareilles suppositions. Voilà un érudit de premier ordre, car Origène l'était sans conteste ; un savant né en 185, à peine un siècle après l'époque où avait paru l'Evangile de saint Jean. Non content de mentionner les quatre Evangiles avec les noms de leurs auteurs, il écrit des commentaires sur ces différentes parties du Nouveau Testament ; il les explique verset par verset. S'il avait eu le moindre doute sur leur authenticité, il n'aurait pas traité avec autant de respect des documents qu'il appelle les « prémices » de toute l'Ecriture sainte, jusqu'à les placer au-dessus des écrits prophétiques. Et d'ailleurs, si ce doute s'était élevé dans son esprit, il aurait eu toute facilité pour l'éclaircir, lui qui vivait en pleine tradition primi-

(1) S. Justin, *leçon* XXI ; S. Irénée, *leçon* XVIII ; Clément d'Alexandrie, *leçon* XVII ; Tertullien, *leçon* XXXVII ; S. Cyprien, *leçon* V.

tive, lui qui par ses maîtres, Pantène et Clément, touchait aux disciples immédiats des apôtres, lui qui écrivait au sein de l'Eglise d'Alexandrie fondée par l'auteur du deuxième Evangile. Toutes ces causes réunies assurent à son attestation une valeur que l'ignorance et la mauvaise foi pourraient seules méconnaître.

Dira-t-on, pour amoindrir la portée de ce témoignage, que l'absence d'opposition empêchait le docteur alexandrin d'examiner la véritable origine des Evangiles, et qu'il acceptait ainsi, les yeux fermés, des pièces sur lesquelles il n'y avait pas de discussion? Une telle objection ne pourrait être faite que par un homme complètement étranger à l'histoire des trois premiers siècles. Sans doute, dans l'Église elle-même, il n'y a jamais eu l'ombre de contestation sur l'origine des quatre Évangiles canoniques, et, comme nous le disions tout à l'heure, cet accord unanime constitue un argument irréfragable. Mais il n'en était pas de même parmi les hérétiques: les ébionites n'admettaient que l'Evangile de saint Matthieu ; Marcion et ses partisans se bornaient à celui de saint Luc ; les valentiniens se retranchaient dans l'Evangile de saint Jean, que les aloges, au contraire, repoussaient tout entier. Donc l'attention des premiers écrivains de l'Eglise devait nécessairement se porter sur ces questions d'origine : leur sentiment a d'autant plus de poids que leur polémique avec l'hérésie les obligeait davantage à étudier la provenance de ces documents, objet d'un débat si vif et si passionné. Cela posé, pourquoi les sectaires s'insurgeaient-ils contre tel ou tel Evangile? Etait-ce pour des raisons critiques? Pas le moins du monde. Ils agissaient absolument comme les rationalistes de nos jours, qui attaquent l'authenticité des Evangiles, parce qu'ils y trouvent des faits et des doctrines qui les gênent dans leur système préconçu. Les aloges, par exemple, ἄλογοί, ainsi appelés parce qu'ils niaient l'existence du Logos, les aloges reje-

taient l'Evangile de saint Jean, par le seul motif que ce dogme y est clairement énoncé. Cette méthode arbitraire, opposée à toutes les règles d'une saine critique, n'a cessé depuis lors de rencontrer des imitateurs. Mais, du moins, un fait certain résulte-t-il de la controverse avec les écoles gnostiques : par suite de leurs négations mêmes, l'origine des quatre Evangiles canoniques rentrait dans le genre de questions que les docteurs de l'Eglise primitive étaient amenés à examiner de près et à discuter avec le plus de soin.

En résumé, le témoignage d'un érudit tel qu'Origène, d'un écrivain aussi rapproché des temps apostoliques, d'un exégète qui a passé toute sa vie à interpréter l'Ecriture sainte, un pareil témoignage est décisif pour l'authenticité des quatre Evangiles ; car ce n'est pas simplement la déclaration d'un auteur qui cite en passant quelques textes des livres saints dans un but d'édification ou à l'appui d'une thèse. Ces matières ont fait l'objet de ses études spéciales pendant près d'un demi-siècle, et l'on voit par ses ouvrages avec quelle attention il les traitait. Ainsi, en tête de son *Commentaire sur le premier Psaume*, il dresse le catalogue des écrits de l'Ancien Testament ; il énumère l'un après l'autre et désigne par leurs noms grecs et hébreux les vingt-deux livres reçus dans le canon des Juifs. Il entreprend le même travail pour les différentes parties du Nouveau Testament, dans le tome Ier de son *Commentaire sur saint Matthieu* (1). Et ce qui montre combien ses assertions méritent de confiance, c'est la franchise avec laquelle il constate les difficultés qu'ont rencontrées certains livres avant d'être admis dans le canon de l'Eglise par un consentement universel. Ainsi, pour la seconde Epitre de saint Pierre, pour la deuxième et la troisième de saint Jean, il ne manque pas

(1) Fragments conservés dans Eusèbe, H. E., VI, 25.

de faire observer « que leur authenticité est controversée, que tous ne s'accordent pas sur ce point (1). » Mais c'est dans ses réflexions sur l'Epître aux Hébreux qu'on remarque davantage avec quelle séverité il discutait l'origine des documents apostoliques. Il procède en vrai critique, examinant d'abord le style et les pensées de l'auteur, puis comparant l'écrit avec le reste des lettres de saint Paul :

« L'Epître intitulée aux Hébreux ne trahit pas cette inexpérience de langage qu'avouait l'apôtre en disant que son style est rude et impoli. On y trouve une élégance inusitée dans la composition des phrases, comme le reconnaîtra quiconque est capable d'apprécier les différences de style. Par contre, elle renferme d'admirables pensées, qui ne le cèdent en rien aux autres écrits de l'apôtre; il suffit, pour s'en convaincre, d'avoir lu attentivement les lettres de Paul... Quant à moi, voici mon sentiment: je crois que les idées mêmes sont de l'apôtre ; pour ce qui est de la diction et de l'arrangement des mots, j'y vois l'œuvre d'un disciple qui aura voulu recueillir et résumer les paroles de son maître. Si donc quelque Eglise attribue l'Epître à Paul, il faut l'en louer, car ce n'est pas sans raison que les anciens nous ont transmis cette tradition. Quelle a été le vrai rédacteur de l'Epître? Dieu seul le sait. Les auteurs dont les écrits sont arrivés jusqu'à nous se prononcent, les uns, pour Clément, évêque de Rome, les autres, pour Luc, qui a composé l'Évangile et les Actes des apôtres (2). »

Quoi qu'il faille penser du sentiment d'Origène sur l'Epître aux Hébreux, ces paroles dénotent l'esprit vraiment critique qu'il portait dans les questions d'authenticité. En étudiant plus tard le grand ouvrage où il confronte les différentes versions de l'Ecriture sainte, nous verrons mieux

(1) *In Joannem*, v; Eusèbe, H. E., vi, 25 : ἀμφιβάλλεται, οὐ πάντες φασί γνησίους εἶναι.

(2) Eusèbe, H. E., vi, 25.

encore avec quel soin et quelle sincérité il recherchait l'origine de chaque livre. Si donc il affirme que les quatre Evangiles n'ont jamais rencontré d'opposition au sein de l'Eglise, son témoignage a d'autant plus de poids qu'il cherche moins à dissimuler les contestations auxquelles avaient donné lieu d'autres écrits émanés des apôtres. Après s'être exprimé à ce sujet dans la préface de son *Commentaire sur saint Jean,* il ne se montre pas moins explicite en interprétant l'Evangile de saint Matthieu :

« Voici ce que la tradition nous apprend sur les quatre Evangiles, les seuls qu'on reçoive sans aucune controverse dans l'Eglise de Dieu qui est sous le ciel. Le premier Evangile a été écrit par Matthieu, auparavant publicain, puis devenu apôtre de Jésus-Christ ; il a été composé en langue hébraïque et publié pour les Juifs convertis à la foi. Le second Evangile est selon Marc, qui l'a rédigé d'après les enseignements de Pierre. Voilà pourquoi, dans son épître catholique, Pierre appelle Marc son fils, en disant : l'Eglise qui est dans Babylone, élue comme vous, et Marc mon fils vous saluent. Le troisième Evangile, confirmé par Paul est de Luc, qui l'a écrit pour les Gentils. Le dernier est l'Evangile selon Jean (1). »

C'est ainsi qu'Origène nous apparaît comme l'un des organes les plus autorisés de la tradition primitive touchant l'authenticité des quatre Evangiles canoniques. Si l'on traitait ces questions avec tout le sérieux et la bonne foi qu'on devrait y porter, il deviendrait impossible d'élever l'ombre d'un doute sur la véritable origine de pareils documents. Nos adversaires ne citeraient pas un livre en faveur duquel on puisse invoquer une série de témoins aussi sincères et aussi compétents ; or, si je ne me trompe, les Evangiles méritent à tout le moins d'être discutés suivant les prin-

(1) *In Matthæum*, tom. I.

cipes que la critique historique a coutume d'observer pour toute autre production littéraire. Mais, comme nous le faisions remarquer il n'y a qu'un instant, depuis les gnostiques jusqu'à nos jours, les doctrines contenues dans les Evangiles sont demeurées l'unique motif pour lequel certains esprits prévenus ont violé sur ce point toutes les règles du bon sens et de la logique. Après avoir montré combien le témoignage d'Origène emprunte de valeur à sa situation personnelle, à son érudition, à ses études bibliques, il nous reste à parcourir les deux premiers tomes de son *Commentaire sur saint Jean*. En expliquant la grande page par où s'ouvre le quatrième Evangile, le docteur alexandrin a-t-il su exposer fidèlement la doctrine de l'Eglise sur la Trinité? Ou bien, la lutte avec les erreurs de son temps a-t-elle fini par l'entraîner lui-même dans des exagérations contraires à la vérité? Il n'est guère, dans l'histoire des lettres chrétiennes, de question qui ait plus divisé les esprits. Nous chercherons à la résoudre par une analyse raisonnée des textes, sans admettre à priori les explications complaisantes des panégyristes d'Origène, ni les invectives de ses détracteurs passionnés.

DOUZIÈME LEÇON

Doctrine d'Origène sur la Trinité. — Consubstantialité et distinction réelle des trois personnes divines. — Analyse et discussion des textes où le catéchiste alexandrin formule ces deux points de doctrine. — Pourquoi il appuie avec tant d'insistance sur la distinction personnelle du Père et du Fils, au risque de sembler méconnaître leur égalité absolue. — Classes d'hérétiques dont Origène se propose de combattre les opinions. — C'est à tort que le père Pétau et Huet ont cru découvrir dans ses œuvres les traces d'un arianisme anticipé.

Messieurs,

Nous avons discuté dans notre dernière leçon la valeur du témoignage d'Origène sur l'authenticité des quatre Evangiles canoniques. Eu égard à l'époque où vivait le catéchiste alexandrin, aux qualités de son esprit sagace et pénétrant, à ses études spéciales sur l'Ecriture sainte, cette attestation est d'un très grand poids ; et ce qui achève de lui donner une force irrésistible, ce sont les déclarations analogues des écrivains antérieurs ou contemporains. Nous avons vu en outre avec quelle finesse de coup d'œil Origène apprécie le caractère particulier de l'Evangile selon saint Jean, qu'il appelle « les prémices » ou la fleur des autres Evangiles, comme les Evangiles eux-mêmes sont « les prémices » de toute l'Ecriture sainte. Il s'agit maintenant de le suivre à travers les deux premiers tomes de son commentaire sur la partie la plus importante du Nouveau Testament. Nous l'avons dit, c'est par là qu'il a inauguré ses travaux bibliques. En nous montrant les qualités et les défauts qu'il

portait dans l'exégèse, cette production si remarquable à divers titres nous permettra de saisir sa vraie doctrine sur la Trinité.

Ce qui éclate dès le premier pas qu'il fait dans le prologue de saint Jean, c'est sa vaste érudition. Pour expliquer cette phrase : « Au commencement était le Verbe », Origène recherche et discute les différentes significations que reçoit, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, le mot commencement *principium*, ἀρχή. Ce terme y désigne tour à tour le point initial d'un chemin ou d'une étendue quelconque ; le commencement ou le principe d'une existence, d'une génération ; la matière d'où une chose est tirée ; l'image ou la forme d'après laquelle on l'exécute ; enfin, les premiers éléments d'une science (1). Origène rejette ces diverses acceptions pour s'arrêter à un sens qui lui paraît préférable à tous. « Le Verbe était dans le principe », cela veut dire : le Verbe était dans la sagesse. Car, ajoute le subtil interprète, la sagesse est appelée principe dans les proverbes de Salomon : « Dieu m'a établi le principe de ses voies pour accomplir ses œuvres. » Le Verbe n'est principe que parce qu'il est sagesse : c'est comme tel qu'il contient en lui les types et les modèles de toutes choses. Voilà pourquoi il existait dans la sagesse. Quelle que soit la valeur de cette interprétation mystique, adoptée par plusieurs Pères de l'Eglise, elle dépasse évidemment la lettre du texte. Prises dans le sens grammatical, les paroles de saint Jean s'expliquent d'une manière bien plus simple et plus naturelle. « Le Verbe était au commencement », c'est-à-dire, quand rien de créé n'existait encore, avant le monde et tout ce qu'il renferme. Sans nul doute, le premier verset de l'Evangile est parallèle au premier verset de la Genèse : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. » De part

(1) *In Joannem*, t. I, 16-22.

et d'autre, il s'agit du commencement des choses créées, de l'origine des êtres finis. Seulement, si l'analogie se manifeste sur un point, il y a antithèse sur l'autre : avant toutes choses, le Verbe était, *erat*, ἦν, tandis que le monde n'a pris d'existence que par la création, *creavit*. Le verbe être, à l'imparfait, *erat*, « il était », désigne la préexistence éternelle du Λόγος, tandis que le verbe créer, au prétérit, *creavit*, exprime la production temporelle du monde. Si Origène avait donné plus d'attention au sens littéral, il aurait consulté les endroits parallèles du Nouveau Testament, où le mot ἀρχὴ signifie commencement des choses : « Celui qui fit l'homme dès le commencement (ἀπ' ἀρχῆς). — Au commencement, il n'en était pas ainsi. — Le diable a été homicide dès le commencement (1). » C'est d'après ces textes comparés au début de la Genèse qu'il faut déterminer la signification directe et immédiate du premier mot de l'Evangile selon saint Jean.

Ici, Messieurs, nous pouvons déjà pressentir le défaut capital de la méthode exégétique d'Origène. Le chef du Didascalée néglige trop souvent le sens littéral pour chercher des explications mystiques qui ne sont pas toujours bien fondées. A mesure que nous avancerons dans l'étude de ses écrits, nous verrons se dessiner davantage cette tendance excessive qui devait l'entraîner à mainte erreur. Mais ce qu'on a lieu d'admirer dans tout le cours de ses commentaires, c'est la richesse et l'ampleur des développements. Ainsi, à propos du mot Λόγος, le Verbe, il énumère et interprète l'un après l'autre les divers noms attribués au Sauveur dans l'Evangile. Il montre tour à tour dans quel sens le Christ est appelé lumière du monde, résurrection, voie, vérité, vie, porte, roi, maître, pasteur, etc. (2). Et ce n'est pas

(1) S. Matth., XIX, 4; XIX, 8; S. Jean, VIII, 44. Voir également S. Matthieu, XXIV, 21; S. Marc, X, 6.

(2. *In Joannem*, I, 24-42.

sans motif qu'Origène insiste sur la portée de ces dénominations. Beaucoup d'hérétiques, les valentiniens entre autres, aimaient à les passer sous silence, pour s'en tenir au mot Λόγος, parole, raison, qui semblait favoriser davantage leurs spéculations. Le prologue de l'Evangile de saint Jean restait toujours le thème que les gnostiques exploitaient avec le plus d'ardeur à l'appui de leurs théories. Pour faire voir que le mot Λόγος n'épuise pas tout ce que l'on peut dire sur la nature du Fils de Dieu, Origène a soin d'y ajouter les autres noms du Christ : dans sa pensée ces locutions se complètent l'une par l'autre et s'éclairent d'une lumière réciproque.

« Parmi les noms attribués au Sauveur, il en est qu'il n'a pas pris lui-même, mais que Jean lui donne en l'appelant le Verbe qui était au commencement, le Verbe-Dieu dans le sein de Dieu. Or, il est juste de s'opposer à ceux qui laissent de côté toutes les autres dénominations, si expressives qu'elles soient, pour ne s'attacher qu'à celle-là, qui seule leur paraît indiquer ce qu'est le Fils de Dieu, tandis que, pour le reste, ils ne cessent de demander des explications. Ils ont toujours à la bouche ce mot de l'Ecriture : Mon cœur a proféré une bonne parole, s'imaginant que le Père profère le Fils à l'instar d'un mot composé de syllabes. Quand on les interroge avec soin, on voit clairement qu'ils refusent au Fils toute subsistance individuelle (ὑποστασιν), et qu'ils ne s'expliquent pas sur son essence (οὐσιαν), quelle qu'elle soit d'ailleurs (1). »

Ces phrases nous montrent tout d'abord avec quel soin

(1) *In Joannem*, I, 23. C'est avec raison que Huet a vu dans ces paroles une allusion aux gnostiques. Il ne peut s'agir ici que d'une hérésie proprement dite, malgré tout le soin qu'a pris le docteur Hagemann pour prouver le contraire (*Die rœmische Kirche in den drei ersten Jahrhunderten*, p. 321, Fribourg, 1864). L'auteur des *Philosophumena*, lui-même, que ce critique confond avec saint Hippolyte, n'allait pas jusqu'à refuser au Verbe la subsistance individuelle.

Origène distinguait entre la personnalité du Père et celle du Fils : car, ce qu'il reproche aux valentiniens, c'est précisément la confusion de l'une avec l'autre, par suite de quoi ils envisageaient le Fils de Dieu comme une parole non substantielle, un simple phénomène sans existence propre. Le Fils de Dieu, dit-il un peu plus loin, est appelé Λόγος pour un double motif; car Λόγος signifie à la fois raison et parole. Le Fils, étant la raison du Père, fait participer tous les hommes à cette raison éternelle, ou à la vérité. On peut l'appeler également la parole qui révèle les secrets du Père, de même que la parole, chez les hommes, est le signe révélateur de leurs pensées (1). Mais cette parole du Père ne se réduit pas à un pur accident, à un son passager : elle est substantielle (οὐσιωμενος), et cette substance (οὐσία) est celle du Père. D'autre part, identique au Père quant à la substance, le Verbe est néanmoins distinct de lui (κεχωρισμένος), car il a sa circonscription propre (ἰδίαν περιγραφὴν), il subsiste individuellement, et forme à lui seul une personne, une hypostase (ὑπόστασις) (2). Jusqu'ici la doctrine d'Origène sur la Trinité est irréprochable; et, s'il avait toujours parlé avec cette rigoureuse exactitude, il se serait épargné les accusations que lui ont values d'autres endroits où la terminologie est loin d'offrir la même précision.

(1) *In Joannem*, I, 42.

(2) *In Joannem*, I, 23, 42. On voit que dans ces deux passages Origène distingue nettement les mots οὐσία et ὑποστασις, *substantia* et *persona*. Huet prétend que l'auteur ne prend pas le mot ὑποστασις dans le sens de *persona*, mais de *subsistentia* (*Origeniana*, l. III, c. II, qu. 2). C'est là une vaine subtilité. Qu'est-ce que la subsistance individuelle dans les êtres raisonnables sinon la personnalité? Comme nous le verrons dans la suite de cette analyse, Origène a quatre termes pour exprimer le concept de la personnalité : ὑπόστασις (*persona*), ὑποκείμενον (*suppositum*), ἰδιοτης (*proprietas personalis*), ἰδία περιγραφή (*circumscriptio propria*). Le docteur Kuhn reproduit, en se l'appropriant, l'observation de Huet, mais sans lui donner plus de force (*Die christliche Lehre von der gœttlichen Dreieinigkeit*, Tubingue, 1857, II, p. 226). Lorsqu'on songe à la richesse du vocabulaire d'Origène, on ne saurait trouver étonnant qu'il ait employé différents mots pour rendre la même idée.

Dans le passage que je viens de citer, le docteur alexandrin nous fait observer que ce n'est pas le Sauveur lui-même qui a pris le nom de Verbe ou Λόγος sous lequel saint Jean le désigne. Il aurait pu ajouter qu'en dehors du prologue ou de l'introduction, l'évangéliste ne se sert plus de ce mot, qu'il remplace par celui de Fils dans toute la suite du récit. Pourquoi donc saint Jean emploie-t-il cette expression, et où l'avait-il trouvée? Vous n'ignorez pas, Messieurs, que les rationalistes ont bâti sur ce fait toute une série d'hypothèses. Ils prétendent que l'apôtre s'était inspiré des doctrines de Platon ou de Philon. Ces conjectures se réduisent à de vaines imaginations qui ne tiennent pas contre une critique sérieuse. En expliquant, il y a quelques années, la doctrine du Verbe d'après saint Justin, nous avons établi que les théories platoniciennes ou philoniennes n'ont rien de commun avec le prologue de saint Jean (1). C'est aux écrits de l'Ancien Testament qu'il faut demander les vrais antécédents de cette grande page de métaphysique chrétienne. Insinuée faiblement dans le livre de Job, avec plus de force dans les Proverbes de Salomon, accentuée mieux encore dans l'Ecclésiastique et dans le livre de la Sagesse, la distinction réelle entre la Sagesse engendrée et celui qui l'engendre apparaît avec toute la clarté désirable au commencement de l'Evangile de saint Jean. Le Λόγος ou Verbe du Nouveau Testament est identique à la Sagesse ou Σοφία de l'Ancien. Entre l'un et l'autre il y a la distance d'une révélation précise, expresse, formelle, à une manifestation moins explicite et plus enveloppée. Quant au Λόγος de Platon ou de Philon, il diffère essentiellement du Λόγος de saint Jean. Pour le chef de l'école juive d'Alexandrie, le Λόγος est tout simplement le prince des anges, ou l'idée des idées, dans le sens de Platon, ou enfin l'âme du monde d'après le

(1) S. Justin, *leçons* XVII et XVIII.

système des stoïciens (1). Au contraire, le Verbe de saint Jean est Dieu comme le Père, bien que distinct de lui par la personnalité; et, de plus, il s'est incarné dans la plénitude des temps. On ne saurait découvrir aucune analogie réelle entre deux doctrines dont l'une est tout juste la négation ou le contrepied de l'autre.

Mais, Messieurs, peut-on dire au moins que le mot Λόγος, sinon l'idée qui s'y rattache, ait été emprunté à l'un ou à l'autre de ces deux philosophes? Pas davantage. Faisons même abstraction de l'inspiration divine, qui, dans cet endroit de l'Evangile de saint Jean, me paraît embrasser jusqu'aux mots : car, vous le savez, l'Eglise n'a rien défini là-dessus; et l'opinion qui, au lieu de restreindre l'inspiration divine aux idées, l'étend à tous les termes, n'a jamais été suivie que par un petit nombre de théologiens. Laissons, dis-je, de côté l'inspiration divine, en tant qu'elle comprendrait les expressions mêmes dont se servent les écrivains sacrés. Saint Jean n'avait besoin de recourir ni à Platon ni à Philon pour trouver le mot Λόγος ou parole par lequel il désigne le Fils de Dieu. Les écrits de l'Ancien Testament et la tradition juive suffisent complètement pour expliquer l'emploi de ce terme. Comme il voulait rappeler que « toutes choses ont été faites par le Fils de Dieu », il devait choisir de préférence le mot Λόγος, parole, usité parmi les écrivains de l'Ancien Testament pour exprimer le rôle ou la fonction de la Sagesse dans la création du monde. C'est ainsi qu'on lisait au psaume XXXII : « Les cieux ont été faits par la pa-

(1) C'est ce que vient d'établir, après tant d'autres, un érudit allemand, Grosmann, dans ses *Questiones philoneæ*, II, 69 : Quemadmodum ipsa Philonis theologia diversis ex elementis conflata est, ita τοῦ θείου λογου quam notionem exhibuit, illa pro auctorum, quos sequitur, varietate varios subinde colores duxit. Etenim ex vulgari Judæorum opinione de angelis, utpote ministris Dei geniis, est ille angelorum princeps, ἀρχάγγελος; ex mente doctrinæ Platonicæ est ἰδέα ἰδεῶν cæteras omnes ideas sinu suo complexa rerumque omnium τύπος, σοραγίς; ex stoicorum sententia est anima mundi, κοινὸς λόγος ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος.

role du Seigneur », τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου, suivant la traduction des Septante. Le mot hébreu רכדד était devenu de la sorte le mot grec λόγος. Sans doute le psaume XXXII n'indiquait pas que cette parole créatrice eût une subsistance individuelle, qu'elle formât une personne distincte du Père. Il appartenait à l'Evangile de compléter sur ce point la révélation mosaïque. Toujours est-il que la terminologie était indiquée d'avance, et qu'il suffisait à saint Jean de puiser dans le langage traditionnel pour y trouver le mot Λόγος. De même il était écrit au chapitre IX du livre de la Sagesse : « Dieu a tout fait par sa parole, » ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου. C'est presque le pendant de la phrase de saint Jean : « Toutes choses ont été faites par le Λόγος ou le Verbe. » Nous le répétons, pas plus que le psaume XXXII, le IXe chapitre du livre de la Sagesse ne formulait explicitement la personnalité du Verbe ou sa subsistance individuelle; mais du moment que l'incarnation du Fils de Dieu avait révélé cette vérité à saint Jean, l'expression la plus propre à la rendre se présentait d'elle-même. Enfin, il était dit de la Sagesse au XXVIe chapitre de l'Ecclésiastique : « Je suis sortie de la bouche du Très-Haut : » *Ego ex ore Altissimi prodivi,* ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον. Or, qu'est-ce qui sort de la bouche? La parole, le Λόγος.. A lui seul, ce texte, même séparé des précédents, aurait pu conduire saint Jean à désigner le Fils de Dieu ou la Sagesse par le mot Λόγος, parole, Verbe. L'évangéliste ne faisait que traduire en grec le mot hébreu רברד, dont s'était servi le psalmiste, ou, le mot hébreu סיסואד, qu'employaient dans le même sens les paraphrastes juifs, contemporains de saint Jean, tels que Onkélos et Jonathan ben Uziel. Disons mieux, l'apôtre s'est borné à retenir le mot Λόγος qu'il trouvait déjà dans la traduction des Septante, et dont le livre de la Sagesse avait fait usage à différentes reprises, bien que d'une manière plus vague, pour désigner Celui par qui toutes choses ont été faites. En tout cas, Messieurs, vous voyez

d'après ce court exposé combien il serait déraisonnable de chercher dans la littérature profane les sources de la terminologie de saint Jean. Lors même qu'on ne tiendrait aucun compte de l'inspiration divine, une pareille hypothèse n'en resterait pas moins inadmissible : eu égard à l'origine juive de l'évangéliste, et au milieu où il vivait, nous avons cent fois plus de raison pour supposer qu'il empruntait les formes de son langage à la tradition hébraïque et aux écrits de l'Ancien Testament.

Revenons à Origène pour examiner la suite de son *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean.* Après avoir consacré tout le premier tome à l'explication de cette phrase : « Au commencement était le Verbe », il continue, dans le IIe, la paraphrase d'un texte si fécond en développements. Ces mots : « Le Verbe était en Dieu », l'amènent à énoncer son vrai sentiment sur la génération éternelle du Verbe :

« Par rapport aux hommes qui, avant ce temps-là, n'étaient point en état de recevoir le Fils de Dieu, le Verbe devient, γίνεται ; mais relativement à Dieu, il ne devient pas, οὐ γίνεται, comme si, auparavant, il n'avait pas été en Dieu. Mais parce qu'il a toujours été avec le Père, le texte porte : « Et le Verbe était en Dieu. » *Car il n'a pas été fait en Dieu :* ce mot *était* marque qu'il existait dans le principe alors qu'il était en Dieu, qu'il n'a jamais été séparé du principe, qu'il n'a jamais quitté le Père. Le Verbe n'a point passé du non-être dans le principe à l'être dans le principe, du non-être en Dieu à l'être en Dieu ; mais avant tous les temps et tous les siècles, le Verbe était dans le principe, et le Verbe était en Dieu (1). »

(1) *In Joannem*, II, 1. Nous avons traduit le passage aussi littéralement que possible, parce qu'il est fort important. Remarquons-en particulier ces mots : « Le Verbe n'a point passé du non-être dans le principe à l'être dans le principe, etc. » Impossible de mieux exclure du Verbe le *devenir*, et de lui attribuer plus clairement l'*existence absolue*. Aussi l'on ne comprend guère qu'un critique moderne ait pu trouver une cou-

Il serait difficile d'affirmer avec plus d'énergie et de netteté l'existence éternelle du Verbe. C'est du reste ce qu'Origène avait déjà enseigné quelques pages auparavant, en expliquant ces paroles du IIe psaume : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. » — « Pour Dieu, disait-il, le jour d'aujourd'hui dure toujours, car pour lui il n'est, à mon avis, ni soir ni matin. Le jour d'aujourd'hui où le Fils a été engendré s'étend à toute la durée de la vie éternelle et incréée de Dieu. A ce jour on ne saurait assigner de commencement pas plus qu'à la naissance du Fils (1). »

En présence de pareils textes, on manquerait à la justice, si l'on voulait prétendre qu'Origène ne s'est pas exprimé clairement sur la coéternité du Père et du Fils. Pour montrer que, dans ses autres ouvrages, le savant interprète est resté fidèle à la doctrine si bien exposée en divers endroits de son *Commentaire sur saint Jean*, vous me permettrez de placer sous vos yeux un passage non moins formel tiré de son *premier tome sur la Genèse :*

« Dieu n'a pas commencé d'être père, à la façon des hommes auxquels leur nature interdit de devenir pères avant un certain âge. Car si Dieu est toujours parfait, si le pouvoir d'être père ne lui a jamais manqué, si c'est pour lui une perfection d'être le père d'un tel fils, quel motif aurait-il eu de différer son acte, et de se priver d'une perfection? Pourquoi ne serait-il pas devenu père aussitôt qu'il le pouvait? On doit raisonner de même touchant l'Esprit-Saint (2). »

leur panthéistique (*eine pantheistische Færbung*) dans la procession du Fils, telle que la conçoit Origène. (*Dogmengeschichte der vorniçænischen Zeit*, par le docteur Schwane, Munster, 1864, p. 182).

(1) *In Joannem*, I, 32.

(2) Ces paroles se trouvent reproduites en latin dans l'*Apologie d'Origène, par Pamphile* (ch. III), et en grec dans l'ouvrage d'Eusèbe contre Marcel d'Ancyre (I, 22). Par cela même qu'il étend son argumentation à l'Esprit-Saint, l'auteur affirme également la coéternité des trois personnes divines.

La conséquence qu'Origène déduit ici de la perfection de Dieu, il la tire ailleurs de ce que la lumière ne se conçoit pas sans son éclat; or le Fils est la splendeur du Père :

« Voyons donc ce qu'est notre Sauveur. Il est appelé la splendeur de la gloire; or la splendeur de la gloire ne naît pas une fois, pour cesser de naître ensuite. Elle naît aussi longtemps que dure la lumière qui la produit. Notre Sauveur est la sagesse de Dieu, et la sagesse est la splendeur de la lumière éternelle. C'est à cause de cette naissance permanente que le Sauveur dit de lui-même : « Avant toutes les collines, il m'engendre »; non pas : « Il m'a engendré. » Car le Sauveur est toujours engendré par le Père (1). »

J'emprunte ces passages à des écrits datant de diverses époques, pour montrer qu'Origène n'a cessé de professer la même doctrine dans tout le cours de sa carrière; et je ne m'appuie que sur des fragments dont le texte grec est arrivé jusqu'à nous, afin d'écarter le soupçon d'infidélité que pourrait faire naître la traduction latine de Rufin, comme nous le verrons plus tard. Or, Messieurs, ce point est fort important; car il nous permet de conclure que les adversaires d'Origène ont eu grand tort de le ranger parmi les précurseurs d'Arius. L'erreur de cet hérésiarque consistera précisément à soutenir que le Verbe a été produit avant les autres créatures, il est vrai, mais non pas de toute éter-

(1) *In Jeremiam*, Hom. ix. Même raisonnement dans un passage tiré du *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux* et conservé par S. Pamphile (*apol. d'Origène*, III) : « Que faut-il entendre par la lumière éternelle, sinon Dieu le Père, qui, étant la lumière, n'a jamais pu être privé d'éclat; car la lumière ne se comprend pas sans splendeur. Que s'il en est ainsi, il n'y a jamais eu de temps où le Fils n'était pas le Fils. » — L'idée est rendue avec non moins de force dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* : « Selon la chair, le Fils est devenu ce qu'il était en ce moment-là; mais, selon l'esprit, il existait auparavant et il n'est pas de moment où il n'ait existé (l. I, no 5). » Ces deux textes sont formels, mais comme nous ne les possédons plus que dans la traduction latine de Rufin, ils ont moins d'autorité que le précédent.

nité. Le catéchiste alexandrin, au contraire, nie qu'il ait pu y avoir un seul instant où le Père fût sans le Fils. Ces paroles de saint Jean : « Le Verbe était en Dieu », il les explique dans le sens d'une coexistence éternelle ; et, par conséquent, loin d'avoir favorisé l'arianisme sous ce rapport, il l'a réfuté comme par anticipation. Aussi saint Athanase, peu suspect d'indulgence à cet égard, s'est-il appuyé sur le sentiment d'Origène pour combattre les ariens. Les textes que cite le zélé défenseur de l'orthodoxie catholique achèvent la démonstration.

« Que le Verbe, dit-il, ait coexisté de toute éternité avec le Père, et qu'il ne soit pas d'une substance différente de celle du Père, comme l'a déclaré le concile (de Nicée), c'est ce que va nous apprendre de nouveau l'infatigable Origène. Car il ne faut pas chercher son vrai sentiment au milieu de ses spéculations et de ses disputes, mais dans ce qu'il définit et affirme avec confiance. Voici en quels termes il exprime ses propres idées, après avoir combattu les hérétiques comme par manière d'exercice : « S'il y a une image du Dieu invisible, cette image est invisible également. J'ose ajouter qu'en vertu de sa ressemblance avec le Père, il n'a pu y avoir un instant où elle ne fût pas. Comment, en effet, Dieu, appelé lumière dans l'Évangile de Jean (car Dieu est lumière), comment aurait-il pu exister sans la splendeur de sa propre gloire, en sorte qu'on oserait assigner un commencement au Fils, et soutenir qu'il n'y avait pas eu de Fils auparavant? Quel moyen de supposer une époque où le Verbe n'existât point, le Verbe qui connaît le Père, le Verbe image et caractère de la substance indicible et inénarrable du Père? Ne nous y trompons pas : dire que le Fils n'a pas toujours existé, c'est admettre un moment où il n'y avait ni sagesse, ni Verbe, ni vie. » Ailleurs il parle ainsi : « Il n'est pas permis, et, eu égard à notre faiblesse, il est dangereux de priver Dieu, autant que nous le pou-

vons, de son Verbe unique, de la sagesse où il trouve ses délices. De cette manière on serait obligé de mettre une limite à son bonheur (1). »

Malgré la sévérité avec laquelle le père Pétau et Huet ont jugé la doctrine d'Origène sur la Trinité, ils se sont vus forcés de reconnaître que ce témoignage de saint Athanase est d'un très grand poids (2). En effet, l'on ne concevrait pas que l'adversaire des ariens leur eût opposé avec tant d'assurance les paroles du catéchiste alexandrin, s'il avait cru y découvrir la moindre équivoque. Aussi n'y a-t-il plus qu'une voix dans la critique moderne pour affirmer qu'Origène a enseigné clairement l'éternité du Verbe : ce fait est désormais hors de conteste (3). En est-il de même, lorsqu'il s'agit de déterminer son vrai sentiment sur la consubstantialité du Père et du Fils? Il est évident que, d'après les règles de la logique, la question serait tranchée. Du moment que le Fils est engendré de toute éternité et que le Père ne se conçoit pas sans le Fils, qui est le caractère de sa subs-

(1) S. Athanase, *Epître sur les décrets du concile de Nicée*, XXVII.

(2) Petavius, *de Trinitate*, I, 4; Huet, *Origeniana*, l. II, c. 2, qu. 2, nos 4 et 24.

(3) Mœhler, *Patrologie*, Ratisbonne, 1839, p. 536. — Dœllinger, *Hippolytus und Callistus*, p. 255 et ss. — Kuhn, *Die christliche Lehre von der gœttlichen Dreieinigkeit*, II, p. 224, Tubingue, 1857. — Hagemann, *Die rœmische Kirche in den drei ersten Jahrhunderten*, p. 320, Fribourg, 1864 : « Origène s'est prononcé de la manière la plus expresse contre la génération *temporelle* du Verbe : c'est là un fait connu qui n'a pas besoin de preuves détaillées. » — Mœller, *Geschichte der Cosmologie bis auf Origenes*, p. 545, Halle, 1860. — Schwane, *Dogmen-Geschichte der vornicœnischen Zeit*, p. 183, Munster, 1862, etc. Ce dernier critique reproduit l'opinion du P. Pétau, d'après laquelle le sentiment d'Origène sur l'éternité du Verbe devient équivoque, quand on le raproche de ses idées sur l'éternité du monde Mais il y a une très grande différence entre les deux propositions. Qu'Origène ait cru pouvoir admettre une série indéfinie de mondes tirés du néant, c'est ce que nous ne voulons pas nier. Mais autre chose est cette production de mondes *ex nihilo*, autre chose la génération éternelle du Verbe. Ici, c'est un acte immanent; là, une opération dont le terme est hors de Dieu. Ces spéculations, d'ailleurs fort malheureuses, ne prouvent pas que l'auteur ait pris le mot *éternité* dans un sens impropre, en parlant de la génération du Verbe.

tance et la splendeur de sa gloire, ils ne sauraient différer l'un de l'autre quant à la nature. Mais de pareils raisonnements, quelque justes qu'ils soient d'ailleurs, n'ont pas de valeur pour la critique historique ; car il se peut fort bien qu'un auteur parte d'excellents principes pour aboutir à des conclusions fausses. C'est donc uniquement par l'analyse des textes que nous pourrons apprendre si, dans la pensée d'Origène, le Fils est vraiment consubstantiel au Père. Ici, Messieurs, il importe de se rappeler avant tout quel genre d'adversaires le chef du Didascalée se proposait de combattre dans son *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*. Nul ne doute qu'il n'ait eu en vue tout d'abord les rêveries des gnostiques, en particulier celles d'Héracléon ; mais là ne se bornaient point ses efforts. Nous l'avons dit, les controverses sur la Trinité étaient, pour ainsi dire, à l'ordre du jour dans le monde chrétien. A Rome, les noétiens et les sabelliens s'accordaient à nier la distinction personnelle du Père et du Fils. L'écho de ces querelles s'était prolongé jusqu'en Orient, où Bérylle, évêque de Bostra en Arabie, allait soutenir que le Sauveur n'avait pas une personnalité distincte (ἰδιὰν οὐσίας περιγραφὴν) avant d'apparaître au milieu des hommes (1). D'ailleurs, pendant son séjour au centre de la chrétienté, Origène avait pu être témoin de ces discussions aussi vives que subtiles. L'esprit dominant des sectes unitaires ou *monarchiennes*, suivant le langage théologique du temps, c'était un zèle apparent pour le monothéisme qui leur semblait compromis par le dogme catholique de la Trinité. Je trouve une allusion manifeste à ces hérésies dans un endroit du *Commentaire sur saint Jean* :

« Il en est beaucoup qui se vantent de leur amour pour la Divinité et qui craignent, disent-ils, qu'on n'en vienne à prêcher deux Dieux ; sous ce prétexte, ils se laissent en-

(1) Eusèbe, H. E., VI, 33.

traîner à des opinions mensongères et impies : car, ou ils nient que la personnalité du Fils (ἰδιοτης) soit différente de celle du Père, affirmant ainsi que le Fils n'est Dieu que de nom (les noétiens et les sabelliens) ; ou bien ils nient la divinité du Fils, tout en lui attribuant une personnalité et une forme substantielle (ἰδιότητα καὶ ουσίαν κατά περιγραφὴν) autre que celle du Père (les ébionistes, les théodotiens, les artémonites) (1). »

Les adversaires qu'Origène a l'intention de réfuter sont encore mieux caractérisés dans ce passage du même Traité :

« Il en est qui veulent montrer par là que le Fils ne diffère pas du Père numériquement (τῷ ἀριθμῷ), que l'un et l'autre sont un, non seulement quant à la substance (ουσίᾳ), mais encore quant au sujet (ὑποκειμενῳ), qu'ils diffèrent suivant certaines représentations, mais non suivant la personnalité (κατὰ ὑποστασιν). A ceux-là il faut répondre tout d'abord par les textes qui établissent que le Fils est *un autre* que le Père, et que le fils d'un père est nécessairement fils, comme le père d'un fils est nécessairement père (2). »

(1) *In Joannem*, II, 2. Il faut céder à un système préconçu pour prétendre avec le docteur Hagemann (op. cit. p. 301) qu'Origène parle ici d'une opinion soutenue par quelques catholiques : les mots « dogmes faux et impies » suffiraient pour montrer qu'il s'agit bien d'hérésies proprement dites.

(2) *In Joannem*, X, 21. Ici encore Origène oppose le mot ὑπόστασις, personne, au mot οὐσία, substance. On voit par là combien certains auteurs ont eu tort de prétendre qu'il confond ces deux termes. Il est vrai que dans un passage (*in Joannem*, II, 6), le commentateur rend l'idée de « personne » par οὐσία τὶς ἰδία ; mais le mot ἰδία, *particulier*, *propre*, détruit toute équivoque en montrant qu'il est question de la substance individualisée ou de la personne. Un autre texte tiré du même livre (*in Joannem*, II, 18) semble créer plus de difficultés. Là Origène s'exprime ainsi : « Puis donc que le Sauveur est appelé simplement lumière dans l'Evangile, et que Dieu reçoit le nom de lumière dans l'Épître catholique de Jean, quelqu'un s'imaginera pouvoir prouver par là que le Père ne diffère pas du Fils quant à la substance (τῇ ουσιᾳ). » Huet et Ferrari répondent qu'Origène ne nie point là l'unité substantielle du Père et du Fils ; il se borne à dire qu'on ne saurait la déduire des deux

Il n'y a pas lieu d'en douter, Origène veut désigner par ces mots les partisans de Noët et de Sabellius, qui réduisaient les trois personnes de la Trinité à trois noms, à trois manifestations pures et simples, ou, si vous aimez mieux, à trois opérations d'une seule et même substance divine. C'est encore d'eux qu'il veut parler en cet endroit du *Commentaire sur saint Matthieu :* « Il ne faut point ranger parmi les adhérents de Jésus ceux qui s'imaginent le glorifier par de fausses conceptions; tels sont ces hommes qui confondent la notion du Père et celle du Fils, qui regardent le Père et le Fils comme un quant à la personne (τῇ ὑποστάσει), pour n'admettre dans ce sujet unique (ἓν ὑποκείμενον) qu'une différence purement logique et nominale (1). » Cela posé, la tâche du catéchiste alexandrin était toute tracée. En face des hérésies de son temps, il s'agissait pour lui d'appuyer avec force sur la distinction personnelle du Père et du Fils, en montrant que le Père n'est pas autre chose que le Fils quant à la nature, *aliud*, ἕτερον τὶ, mais une personne, *alius*, ἕτερος τὶς. C'est précisément le but qu'il se propose, et, pour l'atteindre, il emploie les termes les plus expressifs. Après avoir rappelé l'opinion des unitaires qui n'admettaient pas de distinction réelle entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, il montre que la seconde et la troisième personne de la Trinité sont clairement distinguées dans ce verset de saint

textes de saint Jean. Cette réponse ne me paraît pas suffisante. C'est par le contexte qu'il faut réduire l'objection. Le mot οὐσία est pris réellement ici dans le sens de substance et dans celui de personne, comme l'a cru dom Maran; mais il se rapporte à la nature humaine du Christ. Car, voulant établir immédiatement après la différence du Père au Fils, Origène la fait consister en ce que le Fils est la lumière qui luit dans les ténèbres, tandis que les ténèbres n'approchent pas du Père. Or, la lumière qui luit dans les ténèbres, c'est le Fils revêtu de la nature humaine. Ces deux lumières (δύο φῶτα) ne sont donc pas la même chose (ταὐτόν), elles diffèrent substantiellement (οὐσιᾳ), mais en cela seul que l'une luit dans les ténèbres sous la forme humaine dont elle s'est revêtue.

(1) *In Matth.*, XVII, 14.

Matthieu : « Si quelqu'un parle contre le Fils de l'homme, son péché lui sera remis ; mais si quelqu'un blasphème contre l'Esprit-Saint, son péché ne lui sera remis ni en ce siècle, ni dans le siècle à venir. » Puis l'auteur ajoute :

« Quant à nous, nous croyons qu'il y a trois personnes (τρεῖς υποστάσεις), le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et que le Père seul ne tire son origine d'aucun autre (1). »

On ne saurait rien désirer de plus explicite touchant la distinction réelle des personnes divines. Origène déclare formellement qu'il y a en Dieu trois hypostases, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ; et pour vous montrer qu'il n'a jamais varié sur ce point, vous me permettrez de joindre à ce texte, tiré de son premier ouvrage, un autre que j'emprunte à l'un de ses derniers, à ses scolies sur saint Matthieu. Ici ce n'est plus seulement la trinité des personnes, mais encore l'unité de nature que nous trouverons clairement enseignée. Vous m'excuserez, Messieurs, de ce que je multiplie ainsi mes citations ; mais la question de l'orthodoxie d'Origène sur la Trinité ne peut être résolue que par cet examen critique. Il nous faut de toute nécessité analyser un texte l'un après l'autre afin d'en saisir le véritable sens. En expliquant la formule du baptême rapportée dans saint Matthieu : Baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, le savant interprète s'exprime de la sorte :

« Un est celui qui sauve, unique le salut. Un est le Père vivant, le Fils et l'Esprit-Saint. Cette unité ne résulte pas d'un mélange des trois, mais d'une substance unique (οὐσια

(1) *In Joannem*, II, 6. Qu'il y ait eu dans le texte primitif ἀγένητος, *sine origine*, comme le prétendent certains critiques, ou ἀγέννητος, *innatus*, ainsi que le portent nos manuscrits, il importe peu : l'un et l'autre terme expriment l'absence d'origine. On peut voir dans ce paragraphe avec quelle précision Origène formulait ses idées. Ainsi le Fils est *un autre* que le Père (une autre personne), ἕτερος ; mais il n'en est pas moins la même chose, τὸ αὐτὸ, ce qui revient à dire qu'il possède la même nature

μια), tandis qu'il y a trois hypostases (τρεῖς ὑποστάσεις) en tout parfaites et se rapportant l'une à l'autre. Le Père a engendré suivant la nature : voilà pourquoi celui qui est engendré est consubstantiel avec lui (ὁμοούσιος). Dieu n'est pas corporel : il ne faut donc pas s'imaginer un écoulement, un mouvement, ni rien de ce qui se passe dans les corps. C'est le Dieu incorporel qui a engendré. Quant à la naissance, elle est personnelle. Le Fils est né de la substance du Père (1). »

En lisant de telles pages, l'on est tenté de se demander comment l'orthodoxie d'Origène sur la consubstantialité du Verbe a pu être mise en question ; et l'on conçoit parfaitement que saint Athanase ait rangé l'illustre écrivain parmi les défenseurs du concile de Nicée. En effet, il n'y a pas jusqu'au mot consubstantiel (ὁμοούσιος) qu'Origène n'emploie pour exprimer l'idée de nature dans le Père et dans le Fils. Et pourtant, Messieurs, il faut bien que son langage renferme quelque chose de malsonnant ou d'équivoque pour que sa doctrine sur la Trinité ait pu être attaquée si vivement par des hommes tels que saint Jérôme et saint Epiphane. Voici, selon toute apparence, la source d'où proviennent ces malentendus. Origène veut faire ressortir, contre les unitaires, la distinction réelle du Père et du Fils ; c'est le point principal sur lequel se concentrent ses efforts. Or, il arrive assez souvent qu'en voulant combattre une erreur, on se sert d'expressions tellement fortes qu'on a l'air d'incliner vers l'extrême contraire. Nous remarquons ce fait chez le chef de l'école d'Alexandrie. Les noétiens et les sabelliens confondaient le Père et le Fils dans une seule et même personnalité. Pour réfuter cette hérésie avec d'autant plus de succès, Origène les distingue et les subordonne l'un à l'autre au point de paraître les diviser. Toutes les inexactitudes

(1) *Scholia in Matth.*, c. XXVII ; Gallandi, *Biblioth. Patrum*, t, XIV.

qu'on lui a reprochées se résument dans de pareilles locutions trop hasardées pour être absolument rigoureuses. Ainsi, par exemple, saint Jean avait dit : « Et le Verbe était Dieu, » ὁ λόγος ἦν Θεὸς sans mettre l'article ὁ devant le mot Θεὸς. En y regardant de près, il est facile de voir que l'apôtre ne devait pas mettre l'article ὁ devant le mot Θεὸς, car on aurait pu croire par là que le Verbe embrasse toute la sphère de la divinité, en d'autres termes qu'il est à lui seul la Trinité tout entière (1). La parole suppose nécessairement celui qui la profère. Il suffisait donc d'exprimer la nature divine du Verbe par le mot Θεὸς tout court : l'article ὁ aurait pu engendrer la confusion, ou, du moins, voiler jusqu'à un certain point la relation d'origine qui existe entre le Fils et le Père. Origène a saisi la nuance avec la finesse habituelle de son esprit; et il en tire un argument contre les unitaires, pour démontrer la distinction réelle des personnes divines. Le Père est Dieu, ὁ Θεὸς, avec l'article, parce qu'aucune autre personne ne lui communique la nature divine ; il est αὐτόθεος, Dieu par lui-même, car il est le principe et la source de toute la Trinité. Le Fils est Dieu, Θεὸς, sans l'article, parce que la nature divine lui est communiquée par le Père (2). Un docte critique a qualifié dans les termes les plus sévères cette subtilité grammaticale d'Origène; mais à tort (3). Assurément, si l'auteur du *Commentaire sur saint Jean* avait voulu faire entendre par cette distinction que la nature du Fils est inférieure à celle du Père, il aurait commis une grave erreur; mais telle n'est pas sa pensée. La proposition qu'il développe est tout simplement celle ci : l'article devant

(1) Le docteur Hengstenberg a très bien fait ressortir la raison de cette particularité dans son commentaire sur l'Évangile de S. Jean : « Θεὸς sans article, dit-il, exprime ici la notion générale de la divinité, par opposition à la nature des anges et des hommes. » (*Das Evangelium des heiligen Johannes*, Berlin, 1861, t. I, p. 21 et 22).

(2) *In Joannem*, II, 2.

(3) Petavius, *de Trinit.*, I, 4.

le mot Θεὸς appliqué au Père indique que le Père ne reçoit la nature divine d'aucune autre personne, qu'il est αὐτόθεος, Dieu par lui-même ; au contraire, la suppression de l'article devant le mot Θεὸς appliqué au Fils signifie que la nature divine est communiquée au Fils par le Père. Bref, tout se réduit à la subordination des personnes, exprimée un peu durement, j'en conviens, sans toutefois qu'il en résulte une inégalité de nature ou de dignité. On peut blâmer le subtil interprète de s'être trop complu dans ces arguties de grammaire ; mais, au fond, sa doctrine est irrépréhensible (1). »

J'en dirai autant d'un autre mot qui est devenu pour Origène une source d'accusations non moins graves. Comme nous l'avons vu tout à l'heure, il applique au Père seul l'épithète de ἀγέννητος, *ingenitus*, non engendré, tandis qu'il se sert du mot γεννητός, *genitus*, pour désigner le Fils. Saint Jérôme qui lisait probablement ἀγένητος, avec un seul ν, a traduit ce mot par *non factus*, comme si Origène avait voulu dire que le Père seul est incréé, partant que le Fils et l'Esprit-Saint sont des créatures (2). Saint Epiphane et Jus-

(1) Ce qui le prouve, c'est qu'Origène n'hésite pas ailleurs à désigner le Verbe par le mot Θεὸς avec l'article. Le Fils est pour lui le véritable Dieu (ὁ ἀληθινος Θεὸς), absolument comme le Père (*Homil.* II, *in primum librum Regum*) le Dieu suprême (ὁ ἐπὶ πᾶσι Θεός), le Dieu éternel (ὁ ἀρχῆθεν Θεός), *contra Celsum*, VIII, 72 ; III, 41. Si le Père seul est αὐτόθεος dans le *Commentaire sur S. Jean*, à cause de la relation d'origine, le Fils reçoit des noms équivalents, lorsqu'il s'agit d'exprimer l'unité de nature : il est αὐτόδυναμις, la puissance par elle-même ou la puissance absolue (*In Joannem*, II, 38) ; αὐτόσοφία, la sagesse par elle-même ou la sagesse absolue ; αὐτόαλήθεια, la vérité par elle-même ou la vérité absolue (*cont. Celsum*, III, 41) ; αὐτόδικαιοσυνη, la justice par elle-même ou la justice absolue ; αὐτόβασιλεία, la majesté par elle-même ou la majesté absolue (*In Matth.*, XIV, 7). — Par où l'on voit clairement que le mot αὐτόθεος, sur lequel on a bâti tant d'accusations, ne désigne dans le *Commentaire sur S. Jean* que la propriété personnelle ou la relation d'origine ; car lorsqu'il est question de la nature ou de l'essence divine, Origène applique au Fils des épithètes à tout le moins aussi fortes.

(2) S. Jérôme, Ep. 59 *ad Avitum*.

tinien lui reprochent également d'avoir employé le terme γεννητός à propos du Fils et de l'Esprit-Saint ; et ils en tirent la même conclusion que saint Jérôme (1). Mais, pas plus que ce dernier, ils n'ont tenu compte de la double signification du mot : il y a là une amphibologie qui n'a pas échappé à l'esprit sagace et judicieux de saint Athanase. » Nous n'ignorons pas, dit-il, que plusieurs ont appelé le Père seul ἀγένητος ; mais ils voulaient faire entendre par là que le Père seul n'a point de cause, et non que le Fils est une créature (2). » En effet, comme l'a très bien fait observer Huet, peu suspect de partialité en faveur d'Origène, γεννητός vient de γεννάω, *gigno*, et signifie « engendré ; » γενητός dérive de γίνομαι, *sum*, *existo*, et signifie « qui tire son existence d'un autre », quel que soit d'ailleurs le mode de production (3). Origène pouvait donc dire tout à la fois que le Père est ἀγέννητος, non engendré, et qu'il est seul ἀγένητος, parce que seul il ne tire son existence d'aucun autre. Au contraire, eu égard à l'étymologie, le Fils est tout ensemble γεννητός, parce qu'il est engendré, et γενητός, parce qu'il tire son existence du Père, *habet ab eo ut sit* (4). Quant au Saint-Esprit, il n'est pas γεννητός, car il n'est pas engendré, mais il est γενητός, comme procédant du Père et du Fils. Lorsqu'on a soin de faire ces distinctions aussi justes que nécessaires, toute difficulté s'évanouit. Avant les controverses ariennes, le mot γενητός se prêtait à un double sens, suivant qu'on le traduisait par *factus*, « fait, créé », ou par « procédant », *originem ducens ab alio*. C'est dans ce deuxième sens qu'Origène l'applique au Verbe ; et il exclut formellement le premier.

(1) S. Épiphane, *Hær.*, LXIV, c. 7 ; Justinien, *Ep. ad Mennam.*

(2) S. Athanase, *lib. de synodis Arimini et Seleuciæ.*

(3) *Origeniana*, l. II, c. 2, qu. 2, n° 23.

(4) Je dis : eu égard à l'étymologie. Car depuis que les ariens ont abusé du mot γενητός, pour l'appliquer au Fils dans le sens de *factus*, *creatus*, il ne serait plus permis d'employer ce terme réprouvé par le concile de Nicée.

Car, lorsqu'il emploie le mot γίνομαι pour désigner l'existence reçue par voie de création, il l'écarte avec soin des personnes divines ; et alors, bien loin d'affirmer que le Verbe est γενητός, *factus*, il l'appelle au contraire ἀγένητος, *infectus*, comme dans le *Traité contre Celse* (1). On dirait en vérité que l'auteur a voulu prevenir l'objection, tant il est net et précis dans ce texte du *Commentaire sur saint Jean :* « En tant qu'homme, le Logos devient, γίνεται ; en tant que Dieu, il ne devient pas οὐ γίνεται (2) : » en d'autres termes, il est ἀγένητος, *infectus*. Je ne saurais donc me ranger à l'avis de saint Jérôme et de saint Epiphane. Sans doute il est facile de bâtir tout un système d'accusations sur l'emploi plus ou moins discret d'un terme dont la signification n'était pas bien arrêtée ; mais l'équité veut que l'on recherche avant tout l'idée exprimée par le mot. Or, il faudrait nier l'évidence ou céder à un parti pris de dénigrement pour oser prétendre qu'il soit jamais venu en idée à Origène de mettre le Verbe sur le rang des créatures (3). Partout il a soin de dire que le Fils de Dieu, procédant du Père par voie de génération, est consubstantiel à son principe :

« La sagesse qui procède du Père, écrit-il dans son *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, la sagesse est engendrée de la substance même de Dieu. Elle est appelée néanmoins, suivant une image empruntée aux corps, une émanation pure et sincère (ἀποῤῥοια) de la gloire du Tout-Puissant. Ces similitudes montrent manifestement la communion de substance entre le Père et le Fils. Car l'émana-

(1) *Contra Cels.*, l. VI, 17.

(2) *In Joannem*, II, 1.

(3) Le mot κτίσμα lui-même, quelque impropre qu'il soit, ne suffit pas pour motiver ce reproche. Les Septante s'en étaient servis pour traduire le célèbre passage des Proverbes (VIII, 22) : « Dieu m'a constitué (ἔκτισε, *Hebr.*, קנני, *possedit me*) principe de ses voies. » Encore Origène n'emploie-t-il ce mot qu'en l'adoucissant par une formule restrictive : « pour ainsi dire. » (*in Joannem*, I, 22).

tion est consubstantielle (ὁμοούσιος) avec le corps dont elle est l'écoulement ou la vapeur (1). »

En citant ces paroles dans son apologie d'Origène, saint Pamphile ajoute : « Il me semble évident d'après cela que l'auteur regarde le Fils comme né de la substance même de Dieu, comme consubstantiel au Père (ὁμοούσιος). » Aussi je ne comprends pas que saint Epiphane reproche à l'illustre écrivain d'avoir appelé le Sauveur « Fils de Dieu par adoption (κατὰ χάριν) (2). » Origène enseigne tout juste le contraire : « Le Fils unique de Dieu, notre Sauveur, qui seul est né du Père, est seul Fils par nature et non par adoption (3). » Si nous pouvions concevoir le moindre doute à cet égard, il se dissiperait devant un passage de la XIIe homélie sur le livre des Nombres. Expliquant, suivant sa méthode d'interprétation allégorique, le texte des Proverbes : « Buvez de l'eau à la source de vos puits », l'auteur s'exprime en ces termes :

« Voyons ce qu'il faut entendre par cette source unique des puits. Pour moi, je vois dans l'un des puits la science du Père non engendré, et dans l'autre la connaissance du Fils seul engendré. Car le Père est autre que le Fils, et le Fils n'est pas le même que le Père, comme il est dit dans les Evangiles : Il est un autre qui rend témoignage de moi, le Père. A mon avis, l'on peut en outre découvrir un troisième puits, la connaissance de l'Esprit-Saint. Car le Saint-Esprit est différent du Père et du Fils, selon qu'il est dit encore dans les Evangiles : Le Père vous enverra un autre paraclet, l'Esprit de vérité. Voilà donc trois personnes bien distinctes, suivant le nombre pluriel des puits, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Mais la source de ces puits est unique.

(1) *Apologie d'Origène par Pamphile*, c. v.
(2) S. Epiphane, *Hær.*, LXIV, c. 4.
(3) *In Joannem*, V ; *Apologie d'Origène par Pamphile*, c. v.

Car une est la substance, une la nature de la Trinité (1). »

Il faut bien l'avouer, Messieurs, ce langage est aussi correct que possible. Jusqu'ici les écrits d'Origène ne justifient en rien les griefs qu'on a fait valoir contre sa doctrine sur la Trinité. Génération éternelle et consubstantialité du Verbe, distinction réelle des trois personnes divines dans une seule et même nature, tout cela y est enseigné avec une précision et une netteté remarquables. Devant une profession de foi si claire et si explicite, nous ne voyons guère comment l'on pourrait prétendre avec quelque apparence de raison qu'Origène a été un précurseur d'Arius. Dans ce cas, saint Athanase se serait bien trompé, lui qui opposait aux hérétiques de son temps l'autorité et les doctrines du grand Alexandrin. Et cependant quel moyen d'admettre que tant de récriminations se fussent élevées de divers côtés, si l'auteur n'avait fourni à ses adversaires aucun prétexte pour l'accuser ? Nous ne saurions donc nous borner à cette première analyse de sa doctrine sur la Trinité. Pour être en état de porter un jugement définitif, il faut que nous examinions de près certains passages plus obscurs que saint Jérôme, ce redoutable censeur, a essayé de tourner contre le chef de l'École d'Alexandrie. Devons-nous reconnaître avec Rufin que la main des hérétiques a passé sur les

(1) *In Numeros*, hom. XII, 1. Comme nous ne possédons plus le texte grec des homélies sur le Pentateuque, la version latine de Rufin pourrait faire naître quelque soupçon d'infidélité. Mais il me paraît impossible que le traducteur se soit écarté de l'original en cet endroit; car sans la doctrine de l'unité de nature dans la trinité des personnes, l'explication mystique des trois puits émanant d'une source unique n'offrirait absolument aucun sens. — C'est l'absence du texte grec qui seule nous empêche de citer ce passage du *Periarchon* : « Nous ne disons pas, comme le pensent les hérétiques, que le Père a procréé le Fils de rien, c'est-à-dire en dehors de sa substance (IV, 28); » ni cet autre verset du même traité, encore plus formel : « On ne saurait dire qu'il y ait du plus ou du moins dans la Trinité », *nihil in Trinitate majus minusve dicendum est*, etc. (I, 7). Comme nous le verrons bientôt, Rufin a ôté sur ce point tout crédit à sa version par les malheureuses modifications qu'il a cru pouvoir se permettre.

écrits d'Origène, pour les altérer dans le sens de l'hétérodoxie? Ou bien les objections de saint Jérôme, de saint Epiphane, et d'autres érudits plus récents, trouvent-elles leur réfutation dans le texte même ? C'est une nouvelle série de questions qui va se présenter à nous : nous chercherons à les résoudre avec tout le soin que mérite la mémoire d'un homme qui a rendu de si grands services à la cause de l'Eglise et de la vérité.

TREIZIÈME LEÇON

Doctrine d'Origène sur la Trinité. — Subordination personnelle du Fils au Père. — Avec quel soin l'auteur éloigne du Fils toute sujétion qui impliquerait une nature ou une dignité moindre que celle du Père. — Explication de quelques termes un peu durs ou inexacts. — Examen des griefs que saint Jérôme et Justinien ont fait valoir contre le théologien du IIIe siècle. — Malgré certaines exagérations, dues aux entraînements de la polémique, et sauf les vices d'une terminologie encore indécise et flottante, la doctrine d'Origène sur la Trinité est conforme à l'orthodoxie.

Messieurs,

Ce commentaire d'Origène sur l'Evangile de saint Jean nous a conduits à examiner sa doctrine concernant la Trinité. Malgré certaines expressions un peu dures ou inexactes, les développements qu'il donne à sa pensée ne nous ont point paru justifier les accusations dont il a été l'objet. Et d'abord, il ne saurait y avoir aucun doute sur sa croyance à la génération éternelle du Verbe. La consubstantialité du Père et du Fils nous semble exprimée en termes non moins clairs dans les textes que nous avons analysés. De plus, il ressort avec évidence de ces divers passages qu'Origène admettait la distinction réelle des trois personnes divines dans l'unité d'une même nature. La seule question qui puisse soulever des difficultés sérieuses consiste à savoir si l'auteur établit une égalité absolue entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint : c'est là-dessus qu'il a été le plus vivement attaqué, et par conséquent nous ne devons rien négliger pour saisir son vrai sentiment sur ce point capital.

Comme nous le disions la dernière fois, Origène ne donne

pas toujours une attention suffisante au sens littéral du texte sacré. Nous allons trouver une preuve de ce penchant excessif aux explications mystiques dans la manière dont il interprète le verset 3 du prologue de l'Evangile selon saint Jean : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est :* « Toutes choses ont été faites par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui ». Ce mot rien, *nihil*, οὐδὲ ἕν, il l'entend du mal, du péché, qui, étant la négation du bien, mérite qu'on l'appelle le non être ou le néant, οὐκ ὄν. « Rien n'a été fait sans le Verbe », signifie donc d'après lui que le Verbe n'a point créé le mal (1). L'explication peut être ingénieuse, mais elle n'a aucun rapport avec le texte. Saint Jean veut dire uniquement qne la création tout entière, sans exception, est l'œuvre du Verbe ; et s'il ajoute, par une sorte de pléonasme fort usité dans le style hébraïque : « Et rien n'a été fait sans lui », ce redoublement ne sert qu'à rendre la pensée avec plus d'énergie, en excluant formellement, contre l'opinion des gnostiques juifs, l'hypothèse d'une matière première (ὕλη) qui n'aurait pas dû son existence au Verbe créateur. Quant au mal ou au péché, il n'en est pas question dans le texte de l'évangéliste. La surprise d'Origène provient de ce qu'il adopte une leçon fautive, déjà recueillie par Clément d'Alexandrie, son maître. Au lieu de lire : *Sine ipso factum est nihil quod factum est,* ils retranchent de cette phrase les mots *quod factum est,* ὁ γέγονε, pour les joindre à la suivante, qui devient ainsi : *Quod factum est in ipso vita erat, et vita erat lux hominum ;* « ce qui a été fait était vie en lui », ou en d'autres termes, avait en lui la source de la vie. Le docte Millius a trouvé effectivement un manuscrit très ancien qui porte cette leçon ; mais, sans compter que tous les autres exemplaires sont conformes à la Vulgate, la version des deux Alexan-

(1) *In Joannem*, II, 7.

drins présente un sens aussi obscur que forcé. Comment la vie de ce qui a été fait pourrait-elle être appelée la lumière des hommes? *Et vita erat lux hominum.* Source de la vie, le Verbe est par cela même le foyer de la lumière : voilà l'idée de l'apôtre. Clément et Origène ont été induits en erreur par une ponctuation défectueuse ; et si j'insiste quelque peu sur ce détail, c'est pour vous montrer que chez eux la critique ne marche pas toujours de pair avec l'érudition.

Origène a du moins bien saisi la fonction ou le ministère du Verbe dans la création du monde ; et c'est ici que nous rencontrons de nouveau sa doctrine sur la Trinité. Il fait remarquer que l'évangéliste emploie la proposition διά, par, *omnia per ipsum facta sunt*, et non la proposition ἐξ ou ὑπὸ, afin d'indiquer que le Fils a rempli l'office de médiateur dans la création des choses, qu'il a été l'organe, l'instrument dont le Père s'est servi pour tirer l'univers du néant (1). Plusieurs écrivains, entre autres Huet, évêque d'Avranches, ont sévèrement reproché à Origène cette distinction : ils l'accusent d'avoir amoindri la part du Fils dans l'œuvre de la création et introduit par là une inégalité réelle entre les personnes divines (2). Mais, à mon sens, ils ont dépassé la portée qu'Origène voulait donner à ses paroles ; l'antithèse de ὑπό et de διὰ n'est fondée que sur l'ordre de procession des personnes divines et sur leurs relations réciproques. Saint Paul avait fait usage d'une formule toute semblable dans sa première Épître aux Corinthiens : « Toutes choses sont du Père, ἐξ, et toutes choses sont par le Seigneur Jésus-Christ, διὰ (VIII, 6). » Dans l'Épître aux Romains, l'apôtre reproduit les mêmes particules, en y ajoutant celle qui désigne l'action du Saint-Esprit : *Omnia ex ipso, per ipsum et in ipso*, ἐξ, διὰ, ἐν (XI, 36). Le Père crée toutes choses par

(1) *In Joannem*, II, 6.
(2) *Origeniana*, l. cit. n° 13.

le Fils et dans l'Esprit-Saint-; mais l'action de créer n'en reste pas moins une et indivisible, bien qu'elle se présente à nous sous trois aspects divers, suivant qu'on envisage les relations des personnes divines. Comme le Père est le principe du Fils et de l'Esprit-Saint, il est par le fait même la source de toutes les opérations divines ; conséquemment les particules ἐξ ou ὑπὸ expriment le mieux sa fonction personnelle dans la création du monde, et la particule διὰ celle du Fils. Certes, si Origène avait voulu laisser entendre par là que le Père se sert du Fils comme d'un instrument extérieur ou étranger à son essence, comme d'une force secondaire créée avant les autres, il aurait heurté de front la doctrine catholique : mais rien ne nous autorise à lui imputer une pareille hérésie. Il est vrai que, suivant son habitude, il appuie avec trop de force sur la subordination des personnes relativement à leur origine. Ainsi l'on pourrait facilement abuser, et en effet l'on a tiré un parti abusif de cette proposition : « Si donc toutes choses ont été faites par le moyen du Verbe, διὰ, il s'ensuit qu'elles n'ont pas été faites par le Verbe, ὑπὸ, mais par un plus grand et par un meilleur que le Verbe, ὑπὸ κρείττονος καὶ μείζονος. » Ici, Messieurs, nous touchons au point précis de la difficulté : tout se réduit à savoir dans quel sens nous devons prendre ces paroles et d'autres semblables, qui, je l'avoue, ne laissent pas de choquer l'oreille d'un catholique.

Pour bien comprendre comment Origène s'est vu amené à tant insister sur la subordination personnelle du Fils au Père, il ne faut jamais perdre de vue les doctrines des sectaires qu'il se proposait de réfuter. Nous l'avons déjà dit, il s'agissait de prouver contre les partisans de Noët et de Sabellius la distinction réelle du Père et du Fils ; or, la preuve péremptoire de cette distinction consistait à montrer que le Fils procède du Père, et qu'il y a dans la Trinité elle-même une certaine hiérarchie fondée sur l'origine. Les nécessités de

la polémique obligeaient donc le théologien à mettre en relief cette causalité suprême en vertu de laquelle le Fils apparaît comme subordonné au Père, non pas quant à la nature, qui est identique de part et d'autre, mais quant à la personne ou à l'ordre de procession. Il y a plus, Messieurs, car les noétiens et les sabelliens n'étaient pas les seuls adversaires d'Origène; les hérésies des valentiniens et des marcionites ne le préoccupaient pas à un moindre degré : la preuve en est dans ses allusions fréquentes aux théories d'Héracléon, l'un des chefs de la secte valentinienne. Or, chose assez singulière, ces écoles subordonnaient le Père au Fils, prétendant que le Démiurge, le créateur du monde, le Dieu des juifs ou de l'Ancien Testament est inférieur au Logos, au Verbe ou au Christ. C'est dans le but de réfuter cette erreur, assez répandue à Alexandrie, qu'Origène fait ressortir avec tant de complaisance la subordination personnelle du Fils au Père, jusqu'au point de paraître porter quelque atteinte à l'égalité absolue des personnes divines. Ce que nous venons de dire n'est pas une vaine supposition; la conséquence se déduit tout naturellement des paroles qu'Origène place dans la bouche d'Héracléon :

« D'après Héracléon, dit-il, c'est le Logos qui aurait fourni au Démiurge le moyen de produire le monde ; et cependant l'auteur se sert du langage reçu, en affirmant que le monde ne provient pas du Logos (ἀφ' οὗ, ὑφ'οὗ), mais n'a été fait que par son entremise (δι'οὗ). Or, si les choses s'étaient réellement passées comme il le pense, il eût fallu écrire que tous les êtres ont été créés par le Logos au moyen du Démiurge, et non par le Démiurge au moyen du Logos... Au reste, ce n'est pas le moment de montrer que le Démiurge n'a nullement été le ministre du Logos dans la création du monde, et que, bien au contraire, le Logos a été le ministre du Démiurge (1) ».

(1) *In Joannem*, II, 8. Le docteur Kuhn prétend que l'opinion d'Origène

Vous comprenez dès lors, Messieurs, pourquoi Origène se croit obligé de mettre en saillie la subordination relative du Fils au Père. Par un renversement complet de toutes les notions ontologiques, les sectaires alexandrins soutenaient que c'est le Père qui a reçu du Fils la mission de créer le monde. Hypothèse inadmissible, leur répond le théologien catholique, car le Fils procède du Père et ne saurait par conséquent être supérieur à celui dont il tire son origine ; vous seriez plutôt dans le vrai, en retournant la proposition, pour dire que le Fils tient sa mission du Père, partant que le Père est plus grand que le Fils, suivant la parole du Sauveur dans l'Évangile : *Pater major me est.* Si je ne me trompe, vous saisissez parfaitement le motif pour lequel il accentue, avec trop de force peut-être, la relation d'origine qui existe entre le Père et le Fils. La marche des idées est la même dans le *Traité contre Celse.* Ce philosophe reprochait aux chrétiens d'exalter le Fils aux dépens de Dieu le Père ; il parlait dans le sens des marcionites, dont il reproduit les paroles (1). — Vous nous calomniez, réplique Origène, en nous imputant une opinion qui n'est professée que par des hérétiques : bien loin de soumettre le Père au Fils, nous reconnaissons que le Père est plus grand que le Fils (2). On le voit, partout où Origène semble introduire une sorte d'inégalité entre la première et la deuxième personne de la sainte Trinité, ce sont les nécessités de la polémique qui l'y entraînent, en l'obligeant

n'en resterait pas moins erronée, lors même qu'on aurait égard aux théories d'Héracléon, son adversaire (*oper. cit*, p. 234, note 1) : cette remarque manque de justesse. Assurément l'hérésie qu'Origène se propose de combattre n'efface point ce que sa terminologie a d'exorbitant ; mais elle sert à l'expliquer, en montrant par quelle voie l'auteur s'est vu conduit à employer des expressions peu mesurées, sans abandonner pour cela le terrain de l'orthodoxie.

(1) *Contra Cels.*, v, 54 ; vi, 53 ; viii, 14 et 15.

(2) *Ibid.*, viii, 14 et 15.

de distinguer le Père du Fils avec toute la netteté possible, et de subordonner, quant à l'origine, celui qui est engendré à celui qui engendre. Bref, c'est le fait d'un controversiste qui, pour combattre une proposition, lui oppose la contradictoire, en termes un peu durs, excessifs même, si vous le voulez, mais sans trop voiler sous ces formes incorrectes une idée juste au fond.

Assurément Origène aurait mieux expliqué ces paroles du Sauveur : « Mon père est plus grand que moi (Jean, XIV, 28), » s'il les avait prises dans le sens littéral. Vous n'ignorez pas, Messieurs, que les ariens du IVe siècle, comme ceux du XVIe ou du XIXe, ont toujours cherché dans ce verset de l'Evangile un argument contre la divinité de Jésus-Christ ; mais ils n'ont jamais réussi qu'à constater une chose, l'audace avec laquelle ils violent toutes les règles d'une saine interprétation. En effet, pour saisir le véritable sens d'un passage, il faut d'abord l'examiner en lui-même, puis dans ses rapports avec ce qui précède et ce qui suit. A l'endroit indiqué dans l'Evangile de saint Jean, le Sauveur veut consoler ses disciples attristés par l'idée d'une séparation prochaine. Pour atteindre ce but, il leur annonce que sa mort deviendra la cause de sa glorification : « Si vous m'aimiez, leur dit-il, vous vous réjouiriez de ce que je vais à mon Père, car mon Père est plus grand que moi. » Or, c'est comme homme qu'il va vers son Père ; c'est selon sa nature humaine qu'il sera glorifié par son Père : c'est aussi en tant qu'homme, et suivant sa nature humaine, qu'il se dit inférieur à son Père. Le deuxième membre de phrase est corrélatif au premier, puisque l'un amène l'autre. Il ne peut donc s'agir dans le verset tout entier que de la nature humaine du Christ. La logique et la grammaire excluent toute autre interprétation (1). Mais, lors même qu'on dé-

(1) S. Augustin a parfaitement expliqué ce texte en divers endroits :

passerait le sens littéral, comme l'ont fait après Origène quelques Pères de l'Eglise, pour appliquer le texte au Christ, en tant que Dieu, il n'en résulterait pas une inégalité de nature entre le Père et le Fils. Même dans cette hypothèse qui, à vrai dire, ne me paraît nullement justifiée par le contexte, les paroles de saint Jean ne détruiraient d'aucune façon la consubstantialité des trois personnes divines : elles indiqueraient tout simplement le rapport d'origine, la subordination relative qui résulte des deux processions du Fils et de l'Esprit-Saint. Comme c'est le Fils qui procède du Père, et non pas le Père qui procède du Fils, on peut dire en un sens, et eu égard à cette relation, que le Père est plus grand que le Fils. Il y a là une priorité de raison, une antériorité logique. Mais l'unité de nature n'en subsiste pas moins avec l'égalité du pouvoir et de la dignité. Car c'est encore une règle invariable de la critique qu'un texte ne doit pas se séparer des textes parallèles qui l'éclaircissent et le complètent. Or, il est dit en d'autres endroits de l'Evangile selon saint Jean : « Moi et mon Père, nous sommes une seule et même chose (x, 30). — Tout ce qu'a mon Père est à moi (xvi, 15). » Rapprochés du précédent, ces passages et tant d'autres non moins formels montrent clairement qu'on doit en restreindre la signification au rapport d'origine, d'après lequel le Père est le principe du Fils. A plus forte raison toute difficulté s'évanouit-elle, lorsqu'on s'attache à la lettre du texte ; car le Fils, en tant qu'homme, est évidemment inférieur au Père. Cette distinction, Origène l'établit avec beaucoup de netteté dans son *Commentaire sur*

Hæc est forma servi, in qua Dei filius minor est, non Patre solo, sed etiam Spiritu Sancto : neque id tantum, sed etiam seipso. — Unum sunt secundum id quod Deus erat Verbum : major est Pater, secundum id quod Verbum caro factum est. — Infidelis, ingrate, ideone tu minuis eum, qui fecit te, quia dicit ille quid factus sit propter te? Æqualis enim Patri filius, per quem factus est homo, *ut minor esset Patri factus est homo* : quod nisi fuerit quid esset homo?

l'Epître aux Romains, où voulant expliquer le mot de l'Apôtre, « alors le Fils lui sera soumis, » il s'exprime de la sorte :

« *Soumis* ne veut pas dire ici *inférieur.* Comment, en effet, pourrait-il être appelé inférieur, lui qui est le Fils, lui qui est tout ce qu'est le Père ? Car il a dit : « Père, tout ce qui est à vous est à moi. Il est soumis au Père dans la personne des fidèles qu'il range sous son pouvoir. Car il est dans chacun d'eux : c'est dans eux qu'il a faim, qu'il a soif, qu'il est nu, qu'il reçoit de la nourriture et des vêtements. C'est donc aussi dans leur personne qu'on le dit soumis au Père (1). »

Vous voyez, Messieurs, avec quel soin Origène éloigne du Fils toute sujétion qui impliquerait une nature ou une dignité moindre que celle du Père. Si donc il établit néanmoins une sorte d'inégalité entre ces deux personnes divines, ses paroles s'expliquent d'elles-mêmes. Le Christ, Dieu et homme tout ensemble, est sans nul doute inférieur au Père, quant à la nature humaine. De plus, comme le Père est le principe du Fils, et non réciproquement, le Fils demeure subordonné au Père, quant à l'origine : engendré par le Père, il reçoit sa mission de celui qui l'engendre. Au fond, et malgré certaines inexactitudes de langage, Origène n'a jamais voulu dire autre chose. Choisissons un exemple. L'auteur vient de rappeler ce mot de la première Epitre de saint Jean : « En Dieu il n'y a point de ténèbres. » D'autre part, nous lisons dans l'Evangile du même apôtre : « La lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise. » Quoi donc ! Le Père seul est-il la lumière par-

(1) *In Ep. ad Rom.*, VII, 5. Nous ne citons ces lignes qu'avec précaution, car elles n'existent plus que dans la version latine de Rufin, dont la fidélité est suspecte à juste titre. Cependant, comme elles s'accordent parfaitement avec les textes grecs que nous traduisons plus loin, il n'y a pas de raison pour supposer que Ruffin se soit permis une altération dans cet endroit.

faite, tandis que les ténèbres approchent du Fils ? Oui, si l'on ne considère que la nature humaine du Christ, pour faire abstraction de sa divinité :

« De même que le Père seul a l'immortalité, parce que Notre-Seigneur a voulu souffrir la mort par amour pour le genre humain, ainsi peut-on dire du Père seul qu'il n'y a point en lui de ténèbres. Car, voulant combler les hommes de ses bienfaits, le Christ a pris sur lui nos ténèbres, pour détruire notre mort par sa puissance, et dissiper les ombres qui enveloppaient notre âme (1). »

Ces paroles indiquent clairement de quelle source Origène fait dériver l'inégalité qu'il établit entre le Père et Fils. Ce n'est pas qu'il admette un amoindrissement de la nature divine dans le Christ ; l'infériorité ne résulte, selon lui, que de la nature humaine dont le Verbe s'est revêtu. Beaucoup d'objections, qui ont arrêté certains critiques, tombent devant cette simple distinction. Ainsi, saint Jérôme lui reproche amèrement d'avoir comparé le Père et le Fils à deux statues, « dont l'une, plus grande, remplit le monde, et demeure invisible dans sa grandeur, tandis que l'autre tombe sous les sens (2). » Mais qui ne voit que ces mots « tomber sous les sens » *sub oculos cadere*, restreignent la comparaison à la nature humaine du Verbe, lequel, en se faisant homme, a manifesté la divinité sous une forme corporelle, tandis que le Père reste inaccessible à nos regards ? L'accusation se détruit d'elle-même. Nous pouvons en dire autant des passages où Origène enseigne que nous devons adresser nos prières au Père seul, par Jésus-Christ, notre pontife et notre médiateur (3). Il y a vraiment lieu de s'étonner que Théophile d'Alexandrie, l'un des adversaires les plus acharnés du célèbre catéchiste, ait pu trouver la

(1) *In Joannem*, II, 21.
(2) *Ep.* 124 *ad Avitum*, n° 2.
(3) *Contra Cels.*, l. V, n° 4 ; l. VIII, n° 13. — *De oratione*, XV, XVI.

moindre difficulté dans un sentiment consacré par la pratique journalière de l'Eglise. La formule liturgique de l'oraison n'est-elle point celle-là même que recommande l'auteur du *Traité de la prière* et de l'*Ouvrage contre Celse ?* N'est-ce pas à Dieu le Père que nous présentons nos suppliques par l'intermédiaire de son Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, *per Dominum nostrum Jesum Christum ?* En observant pour ses prières cet ordre rationnel, l'Église veut-elle rabaisser le Fils au-dessous du Père ? Nullement. Elle nous rappelle, d'une part, que le Père est la source de toute la divinité (πηγή θεότητος, *fons deitatis*), et de l'autre, que le Christ, Dieu et homme tout ensemble, exerce auprès de son Père la fonction de médiateur universel. Telle est également la pensée d'Origène, bien qu'il la rende sous une forme un peu choquante. Pour se convaincre qu'il a en vue la nature humaine du Christ dans ces propositions trop exclusives, il suffit de lire la phrase suivante : « Vous ne devez pas prier celui que le Père a constitué votre grand-prêtre, et auquel il a donné de devenir votre avocat ; mais vous devez prier par (διὰ) votre grand-prêtre et votre avocat .... Il n'est pas rationnel de prier *un frère*, quand on peut se glorifier d'avoir le même Père que lui (1). » Évidemment, il s'agit ici du Christ en tant qu'homme, et abstraction faite de sa nature divine. L'auteur est bien éloigné de vouloir exclure les prières par lesquelles on implore le Fils de Dieu : il exige seulement qu'on ait égard à la subordination des personnes et à l'office de médiateur que remplit le Verbe incarné : « Demandes, prières, supplications, actions de grâces, nous devons tout faire monter vers le Dieu suprême par le grand-prêtre, supérieur à tous les anges, par le Verbe vivant qui est Dieu. Nous prierons également le Verbe lui-même, nous le supplierons, nous

(1) *De oratione*, XV.

lui offrirons nos actions de grâce, pourvu que nous sachions bien distinguer entre la véritable idée et la notion impropre de la prière..... Nous vénérons, autant que possible, par nos prières et nos supplications, le Dieu unique, et son Fils unique, son Verbe et son image, en adressant nos demandes au Dieu de l'univers *par* son Fils unique (1). » C'est toujours la même idée : Origène n'amoindrit en rien la dignité du Verbe ; il se borne à déterminer l'ordre de la prière d'après la relation des personnes divines, et en se basant sur le rôle de médiateur propre au Verbe incarné.

Cette observation est essentielle, car l'on conçoit sans peine que le langage varie singulièrement, suivant qu'il est question du Λόγος envisagé dans le sein de Dieu, ou du Λόγος revêtu de la forme humaine. S'agit-il, en effet, de la nature divine, prise en elle-même, indépendamment de son union avec la nature humaine du Christ ? Origène ne néglige rien pour montrer qu'elle est une et identique dans les trois personnes de la Trinité. Il n'est aucune propriété divine que le chef du Didascalée n'attribue au Fils et dans le même sens qu'au Père. Commençons par la grandeur ou l'immensité. Voici comment il répondra aux objections de Celse contre l'Incarnation :

« Dans notre doctrine, le Dieu et Père de toutes choses n'est pas seul grand. Car il a communiqué sa grandeur au Fils unique, au premier-né de toute la création, afin que, image du Dieu invisible, le Fils exprimât l'image de Dieu jusque dans la grandeur. Car le Fils n'aurait pu être de même mesure (σύμμετρος) pour ainsi dire, on ne pourrait

(1) *Contra Cels.*, v, 4 ; viii, 13. Origène exclut si peu la prière adressée au Fils de Dieu, qu'il s'exprime ainsi dans son commentaire sur les lamentations de Jérémie : « Il faut donc rejeter l'impureté qui s'attache aux pieds de l'âme, pour ainsi dire, et prier Jésus de nous en délivrer, δεηθῆναι τοῦ Ἰησοῦ. (*selecta in Threnos*, v, 9). »

l'appeler la belle image du Dieu invisible, s'il n'offrait aussi l'image de la grandeur (1). »

La grandeur du Fils est donc la même que celle du Père, puisque l'un et l'autre sont d'égale mesure, σύμμετροι ou, pour parler plus exactement, qu'ils ne peuvent être mesurés. Il serait difficile de mieux exprimer l'égalité des personnes divines. Origène n'est pas moins explicite sur les autres attributs essentiels de la divinité. Au tome XXXII de son *Commentaire sur saint Jean*, il dira « que le Fils est la splendeur de *toute* la gloire de Dieu (n° 18). » Déjà il avait affirmé au tome XIII du même ouvrage « que toute la volonté du Père est faite par le Fils, parce que le vouloir de Dieu né dans le Fils (communiqué au Fils par voie de génération) fait ce que veut la volonté de Dieu : seul, le Fils comprend et accomplit toute la volonté du Père, voilà pourquoi il est son image. » Même considération pour l'Esprit-Saint (n° 36). Il n'y a donc pas seulement union morale ou conformité de vouloir entre les trois personnes divines. Non, toute la volonté de Dieu est communiquée au Fils par voie de génération, avec toute la substance divine. De là vient que le Fils accomplit toute la volonté du Père (2). Il en

(1) *Contra Cels.*, VI, 69.

(2) On voit par là comment il faut expliquer cette phrase du *Traité contre Celse* : « Nous adorons donc le Père de la Vérité, et le Fils, qui est la Vérité, comme deux choses quant à l'hypostase (τῇ ὑποστάσει), mais comme une seule et même chose quant à l'accord, à la conformité et à l'identité de la volonté (ταυτότητι), de telle sorte qu'avoir vu le Fils, qui est la splendeur de la gloire et le caractère de la substance de Dieu, c'est avoir vu Dieu en celui qui est l'image de Dieu (VIII, 12). » Les mots « identité de volonté » montrent qu'Origène ne parle point d'une union purement morale, bien qu'il cite, dans le même endroit, l'exemple des fidèles qui n'avaient qu'un cœur et une âme. Pour lui, « l'identité de volonté » résulte précisément de l'unité substantielle. Le Fils accomplit toute la volonté du Père, parce que « le vouloir de Dieu lui est communiqué par voie de génération » avec la substance divine elle-même. Dans la pensée de l'auteur, l'union morale entre le Père et le Fils est une conséquence de leur nature numériquement une. Exprimer la première de ces deux vérités, c'était affirmer la seconde. Et, en effet, si Origène

est de même de la science du Père, laquelle passe tout entière dans le Fils : « Car, dit Origène, le Sauveur est la vérité ; or, la vérité, pour être intégrale, ne peut rien ignorer de ce qui est vrai ; par conséquent nos adversaires ont tort de prétendre que le Père seul possède certaines connaissances (*in Joannem*, I, 27). » Voilà qui est clair et net : science, volonté, gloire, grandeur, tout ce qui est propre au Père l'est aussi au Fils, et dans la même mesure : on ne saurait par conséquent admettre entre eux la moindre inégalité de nature ou de dignité. Et qu'on ne dise pas que le Fils, étant la splendeur du Père, ne fait que refléter les attributs divins, sans les posséder essentiellement. Non, répondra Origène, le Christ ne participe pas seulement aux perfections divines ; « il *est* lui-même la sagesse de Dieu, lui-même la puissance de Dieu, lui-même la justice de Dieu, lui-même la sainteté, la rédemption, la prudence de Dieu (*in Jeremiam*, VIII, 2). » Et maintenant, rapprochez de ces paroles les passages où l'auteur appelle le Fils « la puissance absolue, la sagesse absolue, la vérité absolue, la justice absolue, la majesté absolue, » et jugez si nous avons un motif plausible d'incriminer sa doctrine sur la Trinité.

Sans doute, Messieurs, et c'est là un côté de la question que saint Jérôme ne me paraît pas avoir suffisamment considéré avant d'accabler Origène sous le poids de ses invectives, la science, la bonté et les autres attributs divins, bien

n'avait pas admis que « l'identité de volonté » dans le Père et dans le Fils découle de leur unité substantielle, il eût donné gain de cause à Celse, bien loin de le réfuter. En reconnaissant deux personnes divines de nature inégale, il aurait souscrit au reproche de polythéisme que ce philosophe adressait aux chrétiens. Voilà pourquoi, sans entrer plus avant dans l'explication du mystère de la Trinité, il établit : 1° que le Fils a toujours existé : « Avant qu'Abraham fût, je suis ; » 2° que voir le Fils, c'est voir le Père, en raison de leur unité substantielle ; 3° qu'il y a entre eux identité de volonté, par suite de la nature divine commune au Père et au Fils. Le *Commentaire sur saint Jean* éclaircit admirablement ce passage du *Traité contre Celse*.

qu'identiques dans le Père et dans le Fils, sont néanmoins *communiqués* au Fils par le Père, avec la substance divine elle-même. Voilà pourquoi Origène attribue au Père ce qu'il appelle la bonté *principale,* la science *principale*, etc., tandis que, pour le Fils, il emploie de préférence les mots *image* de la bonté, *image* de la grandeur, etc. Nous trouvons toujours là ce rapport d'origine mis en relief par des expressions qui, je l'avoue, prêtent fort à l'équivoque. Cependant, tout inexacts qu'ils sont, ces termes ne supposent pas nécessairement une erreur dans la pensée de l'auteur. Le Père, étant le principe du Fils, lui communique, en l'engendrant, avec la nature divine elle-même, les attributs qui la caractérisent, la bonté, la science, la justice, etc.; par conséquent, il peut être appelé d'une certaine manière, eu égard à cette relation d'origine, et non pas à la substance divine qui est une et indivisible, il peut être appelé, dis-je, en un certain sens, non pas la bonté principale, le mot serait impropre, mais la bonté principielle, la bonté foncière, parce qu'il est la source, le principe, *fons*, *principium*, de toute la Trinité. Il est évident, Messieurs, que l'on côtoie à chaque instant des précipices, lorsqu'on traite ces hautes questions de métaphysique chrétienne, où la moindre locution défectueuse peut constituer une hérésie; mais c'est précisément une raison pour ne pas se montrer trop sévère envers ceux qui ont marché dans cette voie à une époque où elle n'était pas aussi frayée que de nos jours. Origène a-t-il voulu affirmer autre chose que ce que nous venons de dire? Si Rufin a bien traduit le passage auquel saint Jérôme fait allusion dans sa lettre à Avitus, nous devrons absoudre le catéchiste alexandrin de l'erreur que lui prête son censeur :

« Il ne faudrait pas voir une sorte de blasphème dans cette parole : Personne n'est bon sinon Dieu le Père, ni s'imaginer pour cela qu'on nie la bonté dans le Fils ou dans

l'Esprit-Saint. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, il convient de placer la bonté principale (principielle, foncière, ἀρχική)) en Dieu le Père, de qui le Fils est né, et de qui l'Esprit-Saint procède. Sans nul doute, l'un et l'autre reproduisent en eux la nature (la substance) de la bonté, contenue dans la source d'où est né le Fils et d'où procède l'Esprit-Saint (1). »

Si je ne m'abuse, ces mots portent avec eux leur explication : la relation d'origine est l'unique motif pour lequel l'auteur nomme le Père « la bonté principale, le bien lui-même (αὐτὸ ἀγαθὸν), » et le Fils « l'image de la bonté. » Ici encore, Messieurs, nous répéterons ce que nous disions tout à l'heure à propos du célèbre texte : « Mon Père est plus grand que moi. » Si Origène s'en était tenu au sens littéral de cette parole du Sauveur: « Dieu seul est bon, » il y aurait vu une antithèse non pas entre une personne divine et une autre personne divine, mais entre la nature divine et la nature humaine. Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner les circonstances où ces paroles furent prononcées, et la demande qui provoqua la réponse : car c'est là sans contredit la vraie manière d'interpréter les textes . Le jeune homme de l'Evangile dit au Sauveur : « Bon Maître, quel bien faut-il que je fasse pour acquérir la vie éternelle (S. Matthieu, XIX, 16)? » Jésus lui répond : « Pourquoi m'appelles-tu bon? Il n'y a de bon que Dieu seul. » Interrogé en tant qu'homme, par quelqu'un qui le prend pour un simple rabbi, le Christ répond dans le sens de la question, en rappelant à l'interlocuteur que Dieu seul mérite d'être appelé bon suivant la signification vraie et complète du mot, parce qu'il est la bonté même ou le bien absolu. Il ne s'agit point

(1) *Periarchon*, l. I, c. II, 13. — Nous avons tout lieu de croire que Rufin ne s'est pas écarté du texte original en cet endroit; car la traduction laisse subsister l'objection dans toute sa force. La difficulté résulte, en effet, de ces mots, *bonitas principalis*.

ici de la bonté du Fils comparée à celle du Père, mais de la bonté de l'homme mise en parallèle avec celle de Dieu. Si tu me prends pour un pur homme, et que tu m'interroges comme tel, ne m'appelle pas bon, car Dieu seul mérite ce titre. Les paroles du Sauveur ne se rapportent pas à Dieu en tant que Père par opposition au Fils, mais à Dieu en tant que Dieu par opposition à l'homme. Origène a donc eu tort d'introduire la subordination des personnes dans un passage où elle ne trouve point sa place. C'est se créer des difficultés en pure perte, faute d'entendre les textes dans leur sens propre et naturel.

Parmi les griefs que saint Jérôme articule contre Origène, il en est plusieurs qui n'ont pas d'autre fondement que cet oubli des règles d'une exégèse à la fois simple et solide. Ainsi, par exemple, en expliquant le premier verset du cantique d'Habacuc, le subtil interprète avait dit: « Quant à nous, nous pensons que ce qui est écrit là : Tu seras comme au milieu de deux animaux, doit s'appliquer au Christ et à l'Esprit-Saint (1). » Sans compter qu'il n'est pas question d'animaux dans le texte hébreu ni dans la vulgate, mais de vies ou d'années, on peut trouver qu'il y a quelque hardiesse à représenter le Christ et l'Esprit-Saint sous la figure de deux animaux. Assurément, l'auteur ne prétend donner à sa paraphrase d'autre valeur que celle d'une explication allégorique ; mais ces symboles, d'ailleurs purement arbitraires, n'expriment pas d'une manière fort heureuse l'égalité de nature entre les trois personnes divines. Il en est de même d'un passage de la IIe *homélie sur Isaïe*, où Origène commente la vision du prophète concernant les deux séraphins, qui, debout au-dessus du trône de Dieu, se crient l'un à l'autre: « Saint, saint, saint est le Seigneur, Dieu des armées. » Quels sont ces deux séraphins ? se demande le

(1) *Periarchon*, l. I, c. III, n° 4.

chef de l'Ecole d'Alexandrie. « Le Fils unique de Dieu et l'Esprit-Saint (1). » Dans sa lettre à Pammachius et à Océanus, saint Jérôme appelle cette expression « détestable » *detestandam expositionem*. Le mot est excessif : l'illustre docteur n'a pas l'habitude de choisir des expressions très adoucies, lorsqu'il veut qualifier une opinion qui lui semble erronée. Mais, pour n'être pas précisément détestable, l'interprétation d'Origène n'en devient pas plus légitime. Sans nul doute, il n'a pas voulu rabaisser les deux personnes divines au rang des anges : tous ses écrits protesteraient contre une pareille imputation. Cette glose bizarre provient tout simplement de ce qu'il ne tient pas assez compte du sens littéral : tendance périlleuse, qui le porte trop souvent à imaginer des allégories peu plausibles. Comme c'est le Père qui, d'après l'ordre des processions divines, *envoie* le Fils et l'Esprit-Saint, on peut dire à cet égard et dans un certain sens qu'ils sont des anges (ἄγγελοι), puisque le mot ange signifie « envoyé. » Il ne faut pas se hâter de voir des hérésies sous des termes équivoques, lorsque d'ailleurs la pensée de l'auteur est suffisamment connue par d'autres passages plus clairs et plus formels. Toujours résulte-t-il de ces expressions impropres qu'Origène ne s'est pas fait faute de fournir à ses adversaires des prétextes spécieux pour incriminer sa doctrine touchant la Trinité.

En résumé, on ne saurait le nier, le docteur alexandrin appuie trop durement sur la subordination personnelle du Fils et de l'Esprit-Saint au Père, sur le rang que déterminent leurs relations mutuelles, sur la hiérarchie constituée par leurs rapports d'origine. Nous l'avons dit, il s'est laissé entraîner à cet abus de langage par sa polémique avec les sectes. Les noétiens et les sabelliens niaient la distinction réelle des trois personnes divines; et l'on voit assez par

(1) *Periarchon*, l. I, c. III, nº 5.

l'exemple de Bérylle, évêque de Bostra en Arabie, que les idées des antitrinitaires ne manquaient pas de séduire beaucoup d'esprits (1). Pour les réfuter, Origène s'attache à montrer qu'il est impossible de confondre le Fils avec le Père, puisque l'un tire son origine de l'autre. C'était en effet la meilleure manière de prouver que le Père et le Fils ne sont pas de simples dénominations d'une personne unique. Seulement, il ne fallait pas accentuer cette opposition relative jusqu'à sembler introduire du plus et du moins là où tout est parfaitement égal. S'il n'est pas venu échouer contre cet écueil, Origène l'a du moins effleuré dans sa lutte avec les erreurs de son temps. Aucun écrivain de l'antiquité ne s'est mieux rendu compte du fait qu'un auteur anonyme cité par Photius : « Origène, dit-il, n'a point erré sur la Trinité ; mais en voulant combattre l'hérésie de Sabellius, qui alors faisait beaucoup de mal, et défendre la trinité des personnes, leur distinction manifeste et multiple, il a dépassé la juste mesure et donné dans l'extrême contraire, de manière à *paraître* (δοξαι) atteint de la maladie arienne (2). » A cette raison si juste, il convient d'en ajouter une autre également tirée des controverses de l'époque. Comme nous l'avons vu, les valentiniens et les marcionites mettaient le Λόγος ou le Verbe Rédempteur, le Christ, au-dessus du Démiurge ou du Créateur : ce qui revenait à dire que le Père

(1) Eusèbe, H. E., VI, 33. L'erreur de Bérylle nous donne une idée exacte des discussions qu'Origène avait à soutenir contre les hérétiques de son temps. Quel était en effet le sentiment de cet évêque? Il prétendait que le Sauveur, avant d'apparaître au milieu des hommes, n'avait pas de personnalité propre, de subsistance individuelle (ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν). Il est évident que, pour le combattre avec succès, l'écrivain orthodoxe devait mettre en relief la distinction réelle du Père et du Fils, la relation d'origine suivant laquelle l'un est le principe de l'autre. Aussi Bérylle finit-il par se rendre à l'argumentation victorieuse de son adversaire.

(2) Photius (*Bibl. cod.* 117). Cet écrivain anonyme avait composé une apologie d'Origène en cinq livres.

est inférieur au Fils. Pour détruire cette théorie bizarre, Origène se croit obligé d'insister avec d'autant plus de force sur la subordination personnelle du Fils au Père. La méthode était bonne ; mais, je le répète, en face des uns comme des autres, il fallait se garder d'employer des expressions qui auraient pu faire accroire que le Fils est inférieur au Père, non seulement quant à sa nature humaine, ce qui est certain, mais encore quant à sa nature divine, ce qu'on ne saurait admettre sans retomber dans le polythéisme. En se bornant aux ouvrages que nous venons de parcourir, l'on n'a pas de peine à justifier le sentiment du catéchiste alexandrin, malgré certaines exagérations dans la forme, dues aux entraînements de la polémique, et sauf les vices d'une terminologie encore indécise et flottante sur quelques points. Cependant, je ne dois pas vous le dissimuler : on rencontre dans le *Periarchon*, ou livre des Principes, un petit nombre de textes qu'il n'est pas aussi facile de ramener à un sens orthodoxe.

Ici, Messieurs, la critique se trouve dans un grand embarras. Nous n'avons plus le texte grec du *Periarchon*, et les fragments de la traduction de saint Jérôme ne s'accordent guère avec celle de Rufin ; la question est donc de savoir laquelle des deux leçons mérite notre confiance. Vous allez juger de suite combien elles diffèrent l'une de l'autre. Voici, par exemple, comment saint Jérôme interprète un passage du *Periarchon* dans sa lettre à Avitus :

« Le Fils est inférieur au Père, parce qu'il est le second après lui ; le Saint-Esprit est inférieur au Fils, et il habite dans tous les saints. Conformément à cet ordre, la puissance du Père est plus grande que celle du Fils et de l'Esprit-Saint ; de même la puissance du Fils est supérieure à celle de l'Esprit-Saint, et par conséquent aussi la puissance du Saint-Esprit l'emporte sur celle des saints (1). »

(1) *Ep. ad Avitum*, n° 2.

Dans sa lettre à Menna, patriarche de Constantinople, l'empereur Justinien reproduit les mêmes paroles ; et l'on voit par ce document que saint Jérôme n'a pas cité le texte tout entier ; or c'est ce qu'il aurait dû faire pour rendre la vraie pensée d'Origène, car le commencement explique la fin. Les fragments intercalés dans la lettre de Justinien ont d'autant plus d'importance qu'ils paraissent empruntés au texte original : du moins le théologien couronné nous transmet-il en langue grecque le passage que saint Jérôme s'était borné à traduire en latin.

« A mon avis, Dieu le Père, qui embrasse toutes choses, étend son action à chaque être, puisqu'il tire de lui-même de quoi donner l'existence à tout ce qui est, car il est l'Être ; inférieur au Père, le Fils n'atteint que les êtres raisonnables, car il est le second après le Père ; dans une sphère encore moindre, l'Esprit-Saint ne pénètre que les saints : d'où il résulte que la puissance du Père est supérieure à celle du Fils et de l'Esprit-Saint, que la puissance du Fils est plus grande que celle du Saint-Esprit, et que la puissance du Saint-Esprit l'emporte sur celle des autres saints (1). »

Assurément ces paroles sonnent mal aux oreilles de l'orthodoxie, et si Origène avait voulu dire que la puissance du Fils et de l'Esprit-Saint est en réalité inférieure à celle du Père, il aurait commis la plus grave des erreurs. Mais ne ressort-il pas avec évidence du texte grec reproduit par Justinien, que l'auteur entend parler des effets, des résultats de la puissance divine, et non de cette puissance considérée en elle-même ? Dès lors, je ne vois pas trop en quoi l'on ferait consister la difficulté. Envisagé comme le principe de la justification ou comme la vertu sanctifiante, l'Esprit-Saint n'habite certainement que dans les âmes des justes. De

(1) Justinien, *Ep. ad Mennam.*

même les créatures raisonnables sont les seules qui participent au Fils en tant que Verbe ou raison éternelle. Au contraire, le Père, en raison de sa fonction particulière de créateur ou de principe universel des choses, étend son action à tous les êtres tant irraisonnables que doués de raison. Comme il y a moins de saints que d'êtres raisonnables (parce que tous les êtres raisonnables ne sont pas saints), comme il y a moins d'êtres raisonnables que de créatures privées de raison, on peut dire en un certain sens, eu égard aux effets de la puissance divine, que la sphère d'activité de l'Esprit-Saint est plus restreinte que celle du Fils, et le cercle des opérations du Fils moins étendu que celui du Père. Nous trouvons là tout simplement ce qu'on appelle en style théologique l'appropriation des actes *ad extra*, et leur répartition entre les trois personnes divines, suivant le caractère de chacune et le mode des processions en Dieu, bien qu'au fond l'œuvre soit une et indivisible. C'est ainsi qu'on a toujours attribué plus spécialement la création au Père, l'illumination des intelligences au Fils, et la sanctification des âmes à l'Esprit-Saint. Or telle est précisément la pensée d'Origène d'après la version de Rufin (1). L'auteur du *Periarchon* décrit les opérations extérieures des personnes divines et non leur puissance radicale, intrinsèque, qui est identique dans les trois. Il semblerait donc que toute difficulté dût s'évanouir ; mais non, Messieurs, bien loin de là, car le prêtre d'Aquilée avoue que, dans sa traduction, il a corrigé, adouci certaines expressions du catéchiste alexandrin pour le mettre d'accord avec lui-même. Malheureuse idée s'il en fut jamais ! Sous prétexte de servir ainsi la cause d'Origène, Rufin a plus nui à sa mémoire qu'il n'aurait pu faire en l'attaquant : de là les récriminations de saint Jérôme contre le maladroit écrivain, et l'ardente po-

(1) *Periarchon*, l. I, c. 3, n° 3.

démique qui s'engagea entre ces deux hommes jusqu'alors unis par les liens d'une amitié si étroite. Il n'est guère d'épisode plus curieux dans l'histoire des lettres chrétiennes. Nous devrons y prêter une attention sérieuse pour savoir dans quelle mesure il est permis de citer le *Periarchon* lorsqu'on veut connaître le vrai sentiment d'Origène, tant sur la Trinité que sur les autres points de la doctrine catholique.

QUATORZIÈME LEÇON

Le *Livre des principes* ou le *Periarchon*. — Autorité de la version latine de Rufin. — Controverse entre le prêtre d'Aquilée et saint Jérôme. — Aveux de Rufin touchant les infidélités qu'il s'est permises dans sa traduction. — Raisons qui l'ont porté à remanier le *Periarchon*. — Sa thèse sur l'adultération des écrits d'Origène. — Motifs qu'il fait valoir à l'appui de son sentiment. — Examen de ses preuves. — Précautions dont il faut user à l'égard de la version de Rufin. — Documents qui permettent de contrôler cette traduction.

Messieurs,

La question préliminaire que soulève le *Periarchon* d'Origène, c'est de savoir quel degré de confiance mérite la traduction qu'en a donnée Rufin. Comme je le disais la dernière fois, à part quelques fragments peu considérables, nous ne possédons plus le texte grec de ce livre, objet de tant de contestations; une version latine, qui elle-même a subi bien des attaques, est le seul document sur lequel nous puissions asseoir notre jugement. Or, l'histoire de cette version se rattache aux controverses qu'avait excitées l'orthodoxie d'Origène après sa mort. Si vous vous rappelez certaines expressions peu exactes dont le catéchiste alexandrin s'était servi, au sujet de la Trinité, dans sa polémique avec les sectes de son temps, vous ne devez pas vous étonner qu'elles aient pu fournir matière à des accusations plus ou moins fondées. Lorsqu'Arius mit en question la consubstantialité du Verbe, ses partisans ne manquèrent pas de s'abriter derrière le grand nom d'Origène. Saint Athanase, de son côté, ne négligea rien pour leur démontrer que la doctrine de

l'illustre écrivain n'avait rien de commun avec la leur: et le témoignage d'un homme, si rapproché de l'époque d'Origène et si sévère en fait d'orthodoxie, doit peser d'un grand poids dans la balance de la critique. Toutefois, ce débat même ne pouvait qu'ajouter à la défaveur où l'auteur du *Periarchon* était tombé auprès d'un certain nombre de catholiques. En voyant avec quelle ardeur les sectaires cherchaient un appui dans ses livres, ils devaient redoubler de défiance à son égard, et se montrer d'autant plus rigoureux envers lui qu'on abusait davantage de ses témérités.

Le premier qui semble avoir composé un ouvrage contre Origène, c'est Méthodius, évêque d'Olympe en Lycie. Saint Épiphane et saint Jérôme nous apprennent qu'il avait écrit un livre sur la Résurrection pour réfuter le sentiment du catéchiste alexandrin (1). Ce n'est là d'ailleurs qu'un des nombreux points sur lesquels portait le différend : depuis le premier article jusqu'au dernier, tout le symbole catholique était devenu un thème d'accusation à l'égard d'Origène. Mais telle avait été l'influence de cet homme célèbre, qu'aucune attaque contre sa mémoire ne restait sans réponse : ses adversaires eux-mêmes ne pouvaient se défendre d'une admiration qui allait quelquefois jusqu'à lui emprunter ses idées (2). Déjà vers 307 paraît une apologie d'Origène en six livres, rédigée par le martyr saint Pamphile et par Eusèbe de Césarée. Nous ne possédons plus que le premier livre de cette apologie : encore ne nous est-il parvenu que dans la traduction latine de Rufin; mais cette partie de l'ouvrage suffit pour juger du reste. La méthode de saint Pamphile est excellente: il laisse parler les textes,

(1) S. Jérôme, *de Script. eccles.*, 94; S. Épiphane, *contra Hær.*, 64.

(2) C'est déjà ce qu'Eusèbe reprochait à Méthodius : « Comment Méthodius a-t-il osé écrire contre Origène, lui qui s'était exprimé de la sorte sur les doctrines de l'auteur?... » (S. Jérôme, *Apol. contra Rufinum*, l. I.)

qu'il place sous les yeux du lecteur, sans les développer autrement que pour tirer ses conclusions. Après avoir exposé la doctrine d'Origène sur la Trinité, sur le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, sur l'incarnation du Verbe, il ramène toutes les accusations à neuf chefs principaux, qu'il discute par la reproduction pure et simple d'un grand nombre de passages empruntés aux divers écrits du docteur alexandrin. Décisive sur plusieurs points, notamment sur la question de la Trinité, l'apologie de Pamphile laisse à désirer en d'autres endroits, où ces citations sont insuffisantes, comme nous le verrons bientôt. Mais, en ce moment, nous ne discutons pas les doctrines ; mon but unique est de vous montrer comment s'est engagée la querelle de saint Jérôme et de Rufin au sujet du *Periarchon*.

L'apologie d'Origène par saint Pamphile et par Eusèbe de Césarée n'avait pas réussi à le disculper aux yeux de tous. Quand on vit les ariens s'emparer de ses ouvrages, afin d'y chercher des arguments à l'appui de leur opinion, quantité d'esprits zélés pour l'orthodoxie s'élevèrent contre un écrivain qui, par ses expressions peu mesurées, avait fourni aux hérétiques un prétexte plausible d'invoquer son patronage. Sans nul doute, nous sommes en droit de faire remonter à cette secte insidieuse l'origine des jugements trop défavorables qu'on a portés sur les doctrines du catéchiste alexandrin : c'est elle qui l'a compromis par ses sympathies bruyantes et intéressées. A force de le revendiquer comme leur précurseur, les ariens contribuèrent puissamment à le mettre en suspicion, d'autant plus que maint passage de ses écrits pouvait donner lieu à des interprétations malveillantes. Il en résulta que, pour plusieurs, attaquer Origène et défendre l'orthodoxie devint une seule et même chose. De là ce déchaînement contre l'auteur du *Periarchon*, qu'on accusait d'avoir frayé les voies à l'arianisme. Il est vrai que beaucoup d'esprits fermes et judicieux, comme saint Athanase, résistèrent à un

entraînement d'ailleurs facile à expliquer. Loin de se laisser prévenir contre Origène par les louanges des ariens, saint Grégoire de Nazianze et saint Basile firent un recueil des plus beaux passages de ses œuvres, sous le nom de *Philocalie*. Vers le même temps, saint Hilaire n'hésita pas à le prendre pour modèle dans la paraphrase des psaumes : il traduisit en latin ses commentaires sur Job et sur saint Matthieu, en quoi il fut suivi par saint Ambroise et par Eusèbe de Verceil. Quant à saint Grégoire de Nysse, il se familiarisa tellement avec les écrits du savant théologien, qu'on l'accusa même de lui avoir emprunté quelques erreurs. Enfin Didyme, l'un des successeurs d'Origène dans la chaire des catéchèses, écrivit des commentaires sur le *Periarchon*, pour montrer que la doctrine de l'auteur est irrépréhensible ; et son témoignage a d'autant plus de force, que son sentiment sur la Trinité ne lui a jamais attiré de reproche (1). Voilà, certes, de puissantes garanties pour l'orthodoxie d'Origène ; et l'on voit d'après cela que les défiances excitées par les manœuvres des ariens n'allaient pas chez tous jusqu'à une accusation formelle. Cependant l'éveil était donné ; et il suffisait que la cause d'Origène eût été mêlée indirectement à celle d'Arius, pour qu'elle prît une couleur défavorable. Les objections de Méthodius trouvèrent de l'écho chez Pierre, évêque d'Alexandrie, et chez Eustathe d'Antioche, auxquels allaient succéder des adversaires plus dangereux encore pour la mémoire du catéchiste alexandrin.

Sans doute, Messieurs, il serait peu exact d'affirmer qu'Origène n'avait fourni aucun prétexte à de pareils rapprochements : bien que totalement différente au fond, sa doctrine sur la Trinité offrait néanmoins, dans la forme, un air de ressemblance avec celle des ariens, par suite de la

(1) S. Jérôme : Didymus in Trinitate catholicus est. (*Apol. contra Rufinum*, l. III.)

manière si indiscrète et si dure dont il avait exprimé la subordination personnelle du Fils au Père : comme nous l'avons vu, il n'était pas trop difficile de se méprendre sur le sens de ses paroles. Cependant l'opposition que soulevèrent plusieurs de ses écrits n'aurait jamais été aussi vive, sans quelques circonstances qui contribuèrent à l'augmenter. C'est la destinée ordinaire des grands hommes d'avoir des disciples qui copient leurs défauts en les exagérant, sans prendre leurs qualités, et des admirateurs qui se passionnent précisément pour ce qu'il y a de moins admirable dans les ouvrages du maître. Le tort qu'on peut reprocher à Origène, c'est une tendance trop idéaliste, un penchant à vouloir tout spiritualiser, et à réduire les faits historiques en allégories. Ce goût devint encore plus vif dans son école, où la manie de subtiliser ne tarda pas à enfanter des erreurs graves. On reprit, pour la pousser à l'extrême, sa méthode d'interprétation mystique, ses idées fort singulières sur la préexistence des âmes et leur chute dans les corps, sur le sort final des démons et des réprouvés ; on s'attacha même à des opinions qu'il avait positivement repoussées pendant sa vie. Il se forma de la sorte tout un ensemble de doctrines qu'on lui attribua à tort ou à raison, et qui reçut le nom d'*origénisme*. Les moines du couvent de Nitrie, en Egypte, devinrent les soutiens les plus chauds et les propagateurs de ces idées. Or, comme il arrive fort souvent, la crainte de tomber dans un extrême en fit surgir un autre. Pour s'éloigner davantage d'un homme qu'ils regardaient comme le père de l'arianisme, plusieurs se crurent obligés de prendre en toutes choses le contrepied de son sentiment. En voulant éviter les spéculations périlleuses d'Origène, ils se rejetèrent dans un réalisme grossier, s'attachant à expliquer tous les textes de l'Ecriture au pied de la lettre, sans même tenir compte du style figuré ou métaphorique. Parmi les moines de Scétos en Égypte, il y en eut qui, dans leur répulsion

pour le sens allégorique, allèrent jusqu'à prêter à Dieu un corps, des mains et des pieds, oubliant que l'Écriture emploie ces manières de parler pour s'accommoder à la faiblesse de notre entendement. On les appela en conséquence *anthropomorphites ;* et ce nom devint assez commun pour désigner les détracteurs systématiques d'Origène.

Je n'ai pas besoin, Messieurs, de vous faire observer que tous les ennemis d'Origène n'étaient pas anthropomorphites, comme aussi parmi ses partisans les plus dévoués, il s'en trouvait qui ne partageaient point ses erreurs. Saint Épiphane, si hostile à la mémoire d'Origène, n'admettait certainement pas que Dieu eût un corps à la façon des hommes. Saint Jean Chrysostôme, de son côté, tout en défendant le célèbre Alexandrin contre les exagérations d'une haine aveugle, était loin de souscrire aux témérités du *Periarchon.* Mais il suffit que, dans une école, quelques-uns professent une erreur, pour que des adversaires mal avisés l'attribuent à tous. On devint origéniste par le fait seul qu'on ne jetait pas la pierre à Origène ; et anthropomorphite, par cela même qu'on l'attaquait. C'est l'éternelle histoire des partis où l'on se renvoie des qualifications qui, en réalité, n'atteignent jamais qu'un petit nombre d'individus. Quoi qu'il en soit, les disputes au sujet d'Origène et de son orthodoxie avaient atteint de vastes proportions vers la fin du IVe siècle. Tout le monde y prenait part, non seulement les moines au fond de leurs couvents, et les évêques dans leurs réunions, mais encore le peuple. Tant la vie religieuse et intellectuelle était puissante à cette époque ! En pleine église de Jérusalem, Jean, évêque de cette ville, et saint Épiphane, évêque de Salamine dans l'île de Chypre, élèvent la voix tour à tour pour accuser ou pour défendre Origène (1).

(1) S. Jérôme, *contra Joannem ad Pammachium,* c. II : Nos hic eramus, quando contra Origenem in ecclesia tua papa Epiphanius loquebatur.

Il ne faut donc pas s'étonner que le même différend ait pu troubler l'amitié qui unissait jusqu'alors saint Jérôme et Rufin.

Avant son séjour en Palestine, saint Jérôme avait toujours été un grand admirateur d'Origène ; et même dans les premières années qui suivirent son arrivée à Bethléem, on ne voit pas qu'il eût changé de sentiment à cet égard. Dans ses commentaires sur l'Ecclésiaste et sur l'Épître aux Éphésiens, il avait reproduit avec éloge bon nombre d'explications données par le catéchiste alexandrin. De plus, il ne s'était pas fait faute de traduire en latin les 39 Homélies d'Origène sur saint Luc. En tête du IIe livre de son commentaire sur Michée, il disait : « On me reproche de piller les volumes d'Origène ; pour ma part, je me fais gloire d'imiter un écrivain qui, je n'en doute pas, ne peut que plaire à tout homme intelligent. » Il écrivait au pape Damase en lui adressant la traduction de deux Homélies d'Origène sur le Cantique des cantiques : « Dans le reste de ses livres l'auteur a dépassé tout le monde ; dans celui-ci, il s'est surpassé lui-même. » Enfin, dans la préface de son traité sur les *Noms hébraïques*, il était allé jusqu'à estimer Origène « le maître des Églises après les apôtres. » Certes, on ne saurait le nier, voilà de magnifiques éloges. Pour être juste, il faut ajouter qu'au milieu de ses louanges un peu hyperboliques saint Jérôme n'avait jamais écrit une syllabe propre à faire accroire qu'il partageât aucune des erreurs d'Origène. Bien au contraire, dans son commentaire sur l'Épître aux Éphésiens, il avait vivement combattu l'opinion de ce dernier sur la préexistence des âmes (1). Lors donc que Rufin lui reprocha plus tard ce qu'il appelait une contradiction formelle, saint Jérôme pouvait répondre avec raison : « J'ai loué dans Origène l'interprète, non le théologien dogmati-

(1) L. I, c. I, p. 547-550, 551 ; L. II, p. 619 et s. — Item *Comm. in Ep. ad Galatas*, L. I, p. 390.

sant, *Laudavi interpretem, non dogmatisten,* le génie, non la foi ; le philosophe, non l'apôtre (1). » Cependant, il est impossible de le méconnaître, saint Jérôme a passé d'une admiration outrée pour les écrits d'Origène à une critique non moins excessive. Il y a tout lieu de croire que son attention ne s'était pas portée dès l'abord sur les inexactitudes contenues dans le *Periarchon*, ou qu'il les tenait pour peu de chose en regard des services que le grand Alexandrin avait rendus à la cause de la foi. Mais, voyant quel abus l'on faisait du nom d'Origène pour placer quantité d'erreurs sous un tel patronage, il examina la question avec plus de soin ; et la passion de la vérité, qui l'anima toute sa vie, lui fit oublier ses sympathies antérieures. C'est, selon toute apparence, saint Épiphane qui contribua le plus à modifier ses dispositions envers Origène. Adversaire constant des hérésies, l'austère évêque de Salamine poursuivait sans ménagement tout ce qui pouvait les favoriser de près ou de loin. Lors de son voyage en Palestine, il communiqua au solitaire de Bethléem ses antipathies contre celui qu'il appelait « le père d'Arius et la racine de beaucoup d'autres hérésies (2). » Une circonstance particulière ne servit qu'à nourrir leur commune animosité. Paulinien, frère de saint Jérôme, ayant été ordonné prêtre par saint Épiphane, Jean, évêque de Jérusalem et ardent origéniste, s'éleva fortement contre une ordination faite dans son diocèse, et sans son assentiment. Il en vint même jusqu'à interdire à saint Jérôme les fonctions du sacerdoce. On conçoit qu'une pareille mesure n'était pas faite pour rallier à la cause des origénistes un homme déjà si disposé à combattre leurs tendances. La conduite de Rufin acheva de changer en hostilité ouverte ce qui n'avait été jusqu'alors, chez le grand érudit, qu'une répulsion plus ou moins dissimulée.

(1) *Ep.* 81 *ad Pammachium*, nº 2.
(2) S. Epiphane, *Ep.* 51 *ad Joannem Hierosol.*, c. III.

Rufin d'Aquilée était l'un des esprits les plus cultivés du IVe siècle. Il avait connu saint Jérôme de bonne heure et s'était lié avec lui d'une amitié fort étroite. La cause d'Origène, en mettant fin à une si longue intimité, allait les armer l'un contre l'autre. L'an 371, Rufin avait accompagné en Egypte une noble dame romaine, Mélanie, avec laquelle il fit également le voyage de Palestine vers 380. C'est pendant son séjour en Égypte, auprès des moines de la vallée de Nitrie, zélés partisans d'Origène, qu'il paraît avoir puisé sa haute admiration pour l'homme dont les écrits et les doctrines passionnaient les esprits. En Palestine, il retrouva son ami de jeunesse, saint Jérôme, avec lequel il continua d'entretenir des relations empreintes d'une affection réciproque. Tous deux consacraient leur temps à l'étude et aux œuvres de charité. Mais l'arrivée de saint Epiphane troubla l'harmonie qui existait entre eux (1). Tandis que saint Jérôme prenait fait et cause pour l'évêque de Salamine, Rufin se déclara en faveur de Jean, évêque de Jérusalem, qui, d'ailleurs, l'avait ordonné prêtre en 390. Au fond, tout le débat portait sur la personne d'Origène et sur son orthodoxie, attaquée par les uns et défendue par les autres. Cependant, malgré un dissentiment si profond, on n'en vint pas à une rupture complète; et lorsqu'en 397 Rufin reprit le chemin de l'Occident, les deux amis scellèrent leur réconciliation en communiant ensemble dans l'église de la Résurrection à Jérusalem. Saint Jérôme et ses moines accompagnèrent Rufin un assez long espace de chemin ; après quoi l'on se sépara en bons termes.

Jusqu'ici l'Occident chrétien avait pris peu de part à une

(1) Déjà en 393, un an avant l'arrivée de S. Epiphane, un incident avait montré qu'ils ne partageaient pas les mêmes opinions sur les écrits d'Origène. Un certain Aterbius, adversaire passionné du catéchiste alexandrin, leur avait demandé une condamnation formelle de ce dernier. Jérôme n'hésita pas à la donner ; mais Rufin se tint renfermé dans sa cellule, refusant de voir Aterbius. (L. III, *contra Rufin*, c. 33.)

querelle concentrée en Orient. Comme les écrits d'Origène n'existaient qu'en grec, ils ne devaient guère être répandus dans l'Église latine, à part quelques commentaires traduits par saint Hilaire et par saint Jérôme lui-même. Toutefois, on manifestait de divers côtés le désir de mieux connaître les œuvres d'un homme qui occupait tant la renommée ; les débats soulevés à son sujet en Palestine et en Égypte ne pouvaient d'ailleurs que fortifier cette curiosité bien légitime. Dès son retour à Rome, Rufin, toujours zélé pour la mémoire d'Origène, s'était hâté de traduire l'apologie du catéchiste alexandrin par le martyr saint Pamphile. Mais, sur les instances de Macaire, son ami, il mit la main au grand ouvrage qui était devenu le champ de bataille entre les origénistes et leurs adversaires, je veux dire au fameux *Periarchon*. Après avoir traduit les deux premiers livres pendant le carême, il n'acheva le reste que vers la fin de l'année 398. Dans sa préface générale, il s'explique sur le but et le caractère de l'entreprise. Or, Messieurs, ces paroles doivent attirer notre attention, parce qu'elles nous permettent de juger quel degré de confiance mérite la version de Rufin. Le savant interprète rappelle d'abord, non sans quelque teinte de malice, que saint Jérôme l'avait précédé dans cette voie en traduisant plus de soixante-dix pièces homilétiques d'Origène ; puis il s'exprime de la sorte :

« Chaque fois que nous avons rencontré dans ses livres un texte sur la Trinité contraire à ce qu'il avait pieusement défini en d'autres endroits, nous nous sommes permis de l'omettre comme ayant été altéré et ne lui appartenant pas ; ou bien nous l'avons reproduit conformément à ses affirmations réitérées. Il est des passages où l'auteur, écrivant pour des lecteurs instruits et expérimentés, pouvait paraître obscur à force de brièveté. Ceux-là, nous nous sommes proposé de les éclaircir, en ajoutant ce qu'il

avait écrit plus ouvertement sur les mêmes matières dans d'autres ouvrages. Cependant nous n'y avons rien mis du nôtre ; il nous suffisait de rendre à Origène ce qu'il avait dit en différents endroits. »

Dans sa préface au IIIe livre du *Periarchon*, Rufin renouvelle son aveu en précisant davantage l'objet de ses remaniements :

« Je crois nécessaire d'avertir que j'ai suivi pour ces livres la même règle que pour les précédents. Les passages qui me paraissaient contraires aux idées de l'auteur exprimées ailleurs, et à notre foi, j'ai omis de les traduire, les regardant comme adultérés et introduits par des mains étrangères. Toutefois, j'ai conservé dans ces livres comme dans les précédents tout ce que l'auteur a pu dire de nouveau sur les créatures raisonnables, parce qu'il n'y va pas du résumé de la foi : c'est une affaire de science et d'exercice, nécessaire peut-être pour répondre à certaines hérésies. Là-dessus, nous nous sommes borné à retrancher, pour cause de brièveté, quelques répétitions. »

A coup sûr, voilà des procédés fort étranges. Au moins le traducteur convient-il de ses méfaits : l'on ne peut pas dire qu'il ait cherché à prendre le lecteur en traître. C'est bien un Origène expurgé qu'il a voulu offrir aux Latins, pour ne pas choquer des oreilles susceptibles en matière d'orthodoxie. Dès lors nous pouvons nous former une idée exacte des licences qu'il s'est permises à l'égard du texte original. Il a fait à la fois des suppressions et des additions. Certains passages, qui lui paraissaient contraires à la foi et au sentiment que l'auteur exprimait ailleurs, il les a tout simplement retranchés, *prætermisimus*. En quelques endroits il ajoute au texte, pour expliquer plus clairement la pensée de l'écrivain. A la vérité il affirme qu'il n'y a rien mis du sien, se bornant à transporter dans le *Periarchon* des maximes empruntées à d'autres ouvrages d'Origène. Nous le croyons

sans peine; car la sincérité avec laquelle Rufin fait toutes ces déclarations nous montre qu'il n'a pas agi en faussaire, mais en honnête homme maladroit. Toujours est-il qu'en voulant corriger ou compléter Origène par Origène, il a ôté tout crédit à sa version, du moins sur la question de la Trinité. Car, pour le reste, ainsi qu'il vient de nous le dire, l'interprète s'en est tenu fidèlement au texte original, sauf à retrancher quelques répétitions. Or, c'était encore là une idée malheureuse; car ce qui lui paraissait n'être qu'une répétition pure et simple pouvait fort bien, aux yeux du public, avoir une portée toute différente. On ne saurait donc le nier, Rufin a dépassé les droits du traducteur : il a remanié le texte original d'après une manière de voir toute personnelle; et, lors même qu'on admettrait, comme nous l'admettons en effet, qu'il a bien saisi la pensée d'Origène sur la question de la Trinité, il ne lui appartenait pas de refondre une partie quelconque de l'ouvrage. Libre à lui d'écrire un commentaire sur le *Periarchon*, à l'exemple de Didyme d'Alexandrie, pour montrer que les divers passages s'éclaircissent et se complètent l'un par l'autre; mais il fallait bien se garder de retoucher l'œuvre même de l'auteur; car une traduction n'est pas un commentaire. Par ces procédés illégitimes, le prêtre d'Aquilée a singulièrement compromis la cause de celui qu'il voulait servir, en faisant accroire qu'on a besoin de recourir à des moyens si extrêmes pour défendre l'orthodoxie d'Origène (1).

(1) Les aveux de Rufin détruisent la thèse que soutenait récemment un professeur de l'Université de Rome (*Origenes ab impietatis et hæreseos nota vindicatus per Aloisium Vincenzi in romano Archigymnasio litterarum hebraïcarum professorem,* Romæ, 1864). Cet érudit, dont le travail dénote d'ailleurs de vastes connaissances, s'attache à démontrer que le texte transmis par Rufin est le seul véritable, tandis que S. Jérôme et Justinien ont eu entre les mains des manuscrits interpolés par les hérétiques. Mais quel moyen de défendre une pareille opinion devant les déclarations formelles du traducteur? Nous ne nions d'aucune manière que

Il est clair, Messieurs, que Rufin n'a pu se décider sans une raison grave à remanier ainsi le *Periarchon:* cette raison, il vient de nous l'indiquer. D'après lui, les ouvrages d'Origène ont été altérés par les hérétiques. C'est de là qu'il part pour justifier ses retranchements et ses additions. Rufin ne s'en est pas tenu à cette affirmation : pour démontrer la réalité du fait, il a composé un écrit tout spécial sous ce titre *de adulteratione librorum Origenis.* Mais accordons un instant que les ouvrages du catéchiste alexandrin aient subi quelques mutilations de la part des hérétiques désireux de placer leurs opinions sous un tel patronage. La méthode employée par Rufin n'en resterait pas moins arbitraire. Dans ce cas, les règles de la critique auraient exigé que l'on comparât entre eux les différents exemplaires, pour distinguer les passages interpolés de ceux qui ne l'étaient pas. Car, comme l'a très bien fait remarquer saint Jérôme, il était impossible de supposer que les œuvres d'Origène, publiées en divers temps et en divers lieux, eussent été toutes corrompues à la fois (1). On ne pouvait motiver une pareille conclusion que sur une confrontation sérieuse et attentive des manuscrits. Or, loin de se livrer à cet examen comparatif des textes, Rufin ne donne que des raisons générales, suffisantes tout au plus pour établir la possibilité de sa thèse, mais non pour démontrer que les hérétiques avaient réellement altéré les écrits d'Origène.

Ainsi, Messieurs, il commence par rappeler à l'aide de quels artifices les sectaires avaient cherché à faire passer

Rufin n'ait fait sa version d'après un exemplaire parfaitement authentique ; mais ce qui n'est pas moins certain, c'est qu'il a remanié le texte à son gré, dans la mesure que nous venons de déterminer. Il n'est donc pas permis de dire que sa version l'emporte sur celle de S. Jérôme, ni sur les fragments grecs reproduits par Justinien : ce serait contredire Rufin lui-même, qui avoue ingénûment les libertés qu'il a prises à l'égard du texte original. *Habemus hic confitentem reum!*

(1) Ep. 84 *ad Pammachium*, 10.

leurs erreurs sous le couvert de quelques grands noms de l'antiquité chrétienne; et il cite à cet effet les *Récognitions* de saint Clément, pape, les ouvrages de Clément d'Alexandrie et de saint Denis, évêque de la même ville. Dans sa réponse à Rufin, saint Jérôme fait observer avec raison que ces exemples sont très mal choisis. D'abord, les *Récognitions*, en d'autres termes les Homélies clémentines, sont un ouvrage apocryphe, faussement attribué au pape saint Clément, comme nous l'avons démontré en traitant de l'éloquence chrétienne dans les Pères apostoliques (1). Il est vrai qu'on trouve des expressions équivoques dans les écrits de saint Denis, évêque d'Alexandrie, à tel point que saint Athanase se crut obligé de composer un livre spécial pour les expliquer. Mais, loin de les regarder comme insérées par les sectaires, saint Athanase les tient pour authentiques : seulement, il les interprète dans leur véritable sens. Il en est de même pour Clément d'Alexandrie. La réponse de saint Jérôme à cet égard est victorieuse. Si l'on rencontre, dit-il, quelques passages défectueux dans les œuvres de ces grands hommes, il ne faut pas se hâter d'y voir une interpolation des hérétiques. Il se peut fort bien qu'ils aient erré, ou que leurs paroles offrent un sens différent de celui qu'on leur prête, ou que des copistes inintelligents se soient mépris sur leurs pensées, ou enfin qu'eux-mêmes n'aient pas assez surveillé leur terminologie avant les controverses ariennes (1). Rufin ne faisait donc que prouver une supposition par une autre : ce qui enlevait toute force à son argumentation.

Qu'est-ce à dire? Le prêtre d'Aquilée calomniait-il les hérétiques en les jugeant capables d'avoir altéré les écrits d'Origène? Certes non. L'audace avec laquelle les valentiniens et les marcionites avaient procédé à l'égard des Evangiles et

(1) *Les Pères apostoliques et leur époque*, leçons VIII et IX.
(2) L. II, *Contra Rufinum*.

des lettres apostoliques montre assez que de pareils méfaits n'entraient que trop dans leurs habitudes. C'est ici que la thèse de Rufin devenait spécieuse : déjà de son vivant, Origène s'était plaint de ce que les hérétiques ne craignaient point de lui attribuer ce qu'il n'avait ni dit ni écrit. Dans une lettre adressée à ses amis d'Alexandrie, il cite deux faits de ce genre. Un hérétique avec lequel il avait eu une discussion publique s'était emparé du procès-verbal de la conférence, et, après l'avoir remanié à sa guise, le colportait de ville en ville. Averti de la fraude par ses amis de Palestine, Origène s'empressa de leur envoyer un exemplaire authentique. Quant au sectaire, interpellé sur cet acte de mauvaise foi, il se contenta de répondre : J'ai voulu tout simplement ajouter *quelques ornements* au compte rendu de la conférence (1). Il résulte de cette narration que les hérétiques du IIIe siècle étaient assez disposés à *orner* ainsi les écrits des catholiques, c'est-à-dire à les falsifier. Dans la même lettre, Origène rapporte un autre trait. A Ephèse, il s'était trouvé en face d'un hérétique qui, pour une raison quelconque, avait refusé d'entrer en discussion avec lui. Après le départ de l'illustre docteur, cet individu se mit à fabriquer une prétendue conférence où il faisait parler Origène à tort et à travers. La pièce se répandit en divers lieux, entre autres à Rome et à Antioche ; et pour démontrer l'imposture, il fallut que, dans cette dernière ville, Origène sommât l'auteur de produire l'écrit, afin qu'on pût se convaincre du mensonge par le simple examen du style (2). Nous voyons encore par ce second exemple que, pendant sa vie, Origène avait eu à se plaindre d'artifices assez semblables à ceux que signale Rufin ; et, nous devons en convenir, saint Jérôme n'oppose à ce double fait que des arguties ou des détails étrangers à

(1) Lettre citée dans l'écrit de Rufin *sur l'adultération des livres d'Origène*.

(2) *Ibid.*

la question. Quoi qu'il faille penser du témoignage de Rufin concernant les machinations toutes semblables dont auraient souffert, selon lui, saint Hilaire, saint Cyprien et le pape Damase, il est certain que, du vivant d'Origène, les hérétiques ne se faisaient pas faute de lui attribuer ce qu'il n'avait pas dit, ou de composer de faux écrits sous son nom. Or, on ne saurait se le dissimuler, c'est là un argument sérieux en faveur de la thèse de Rufin.

Toutefois, Messieurs, cette preuve suffit-elle pour trancher la question dans le sens du traducteur? Je ne le pense pas. Oui, sans doute, c'était une pratique familière aux sectes, d'altérer par leurs interpolations les Evangiles et les autres écrits du Nouveau-Testament. Ces audacieuses tentatives, elles les étendaient sans plus de pudeur aux ouvrages des premiers écrivains ecclésiastiques. De même, il n'est pas douteux qu'Origène ait eu à se défendre contre de pareilles manœuvres pendant sa vie. Mais s'ensuit-il de là que le *Periarchon* ait été interpolé par les hérétiques? Il me semble difficile d'admettre l'opinion de Rufin. Autre chose est le procès-verbal anonyme d'une conférence, auquel on peut sans trop de peine faire subir quelques modifications; autre chose un grand ouvrage publié sous le nom d'un auteur déjà célèbre. D'abord il eût fallu refondre dans le même sens tous les exemplaires du livre, ce qui eût été une entreprise mal aisée. Puis, s'il est possible d'ajouter ou de retrancher certains détails, lorsqu'il s'agit d'une œuvre d'éloquence ou d'érudition, quel moyen d'appliquer ce procédé à une analyse des dogmes, où chaque paragraphe suppose ce qui précède et explique ce qui suit? C'est tout le système qu'on aurait été obligé de remanier dans ce cas. Ainsi que nous le verrons bientôt, le *Periarchon* forme un ensemble de doctrines où tout se lie et s'enchaîne. Il n'est pas facile d'intercaler un membre hétérogène dans un corps si bien organisé, de manière à l'adapter au reste. Le carac-

tère de l'ouvrage suffit à lui seul pour ôter toute vraisemblance à l'hypothèse de Rufin. Mais une autre raison achève de la rendre peu plausible ; et c'est par là que saint Jérôme reprend l'avantage sur son adversaire. Si, comme tu le prétends, lui dit-il, les écrits d'Origène ont été interpolés par les hérétiques, comment se fait-il que ses avocats les plus zélés, Eusèbe de Césarée et Didyme d'Alexandrie, n'aient jamais eu recours à ce moyen de défense? Ni l'un ni l'autre ne nient que leur client ait écrit ce que nous lui attribuons ; ils se contentent d'expliquer ses paroles dans un bon sens : *Non scriptum negans, sed sensum scribentis edisserens* (1). L'observation de saint Jérôme me paraît très juste. Dans l'hypothèse de Rufin, on ne comprendrait guère qu'Eusèbe, saint Pamphile et Didyme, les premiers apologistes d'Origène, n'aient pas fait valoir un motif si péremptoire pour venger son orthodoxie. Il leur suffisait de dire : Les textes que vous nous opposez ne sont pas d'Origène ; c'est une pure invention des hérétiques. Or, loin de là, ils acceptent l'authenticité de ces textes, sauf à les interpréter dans le sens catholique. En présence de pareilles concessions, les procédés de Rufin ressemblent fort à des moyens employés *in extremis* pour se tirer d'embarras et pour trancher la difficulté par des hypothèses ingénieuses, mais dénuées de toute espèce de fondement.

Enfin, le traducteur du *Periarchon* essaie de justifier sa méthode par l'exemple de saint Jérôme. D'après lui, ce dernier, en traduisant quelques ouvrages d'Origène, aurait également retranché tout ce qu'ils renfermaient de contraire à la foi (2). Le fait serait-il exact, que les torts de l'un

(1). Ep. 84, *ad Pammachium*, 10.

(2) *Prologue de la traduction du Periarchon* : ita elimavit omnia interpretando, atque purgavit, ut nihil in illis quod a fide nostra discrepet latinus lector inveniat. — Rufin ne nomme pas S. Jérôme, mais l'allusion est transparente.

n'excuseraient pas ceux de l'autre. Mais l'allégation de Rufin est-elle bien fondée ? Nous possédons les 39 Homélies sur saint Luc traduites par saint Jérôme ; or il est certain que l'opinion d'Origène sur la préexistence des âmes et d'autres erreurs semblables y ont été fidèlement reproduites (1). Cependant, comme l'illustre docteur se tait sur ce reproche dans sa défense contre Rufin, on peut croire qu'il s'était permis, lui aussi, bien qu'à un moindre degré, quelques-unes des libertés qu'il censurait si vivement chez le traducteur du *Periarchon*. Tant il paraissait nécessaire à tous de châtier le langage de l'audacieux écrivain pour le faire accepter aux Latins, bien plus rigoureux que les Grecs sur la terminologie.

En résumé, Rufin n'a pas donné de raisons suffisantes à l'appui de ses procédés de retouche et de remaniement. Lors même qu'on admettrait son hypothèse sur les interpolations des hérétiques, sa méthode n'en deviendrait pas plus légitime. Dans ce cas, il eût fallu confronter plusieurs exemplaires du *Periarchon*, pour juger du nombre et de l'étendue des variantes, car il est impossible de supposer que le texte aurait pu être altéré à la fois et d'une façon identique dans tous les manuscrits. Au lieu de suivre cette règle de saine critique, que fait le traducteur ? Il retranche de son propre chef les passages qui lui semblent contraires à ce qu'Origène avait écrit ailleurs ; ou bien il les modifie pour les mettre d'accord avec des propositions parallèles. Voilà des licences que rien ne l'autorisait à prendre, sans compter que sa thèse sur l'adultération des écrits d'Origène reste à tout le moins fort douteuse. Rufin a quitté le vrai terrain de la défense, où s'étaient placés Eusèbe, Pamphile et Didyme. Loin de contester l'authenticité des textes qu'on leur opposait, ceux-ci les expliquaient dans un sens ortho-

(1) Voir en particulier les Homélies, 5, 14, 35, 39.

doxe, en s'appuyant, comme Rufin, sur d'autres endroits où Origène explique plus clairement sa pensée. En effet, pour tout ce qui regarde la question de la Trinité, il est facile de montrer que le catéchiste alexandrin reste fidèle à la doctrine catholique, bien que sa terminologie soit parfois défectueuse. En somme, il n'y a, concernant la Trinité, que trois ou quatre textes du *Periarchon*, où saint Jérôme et Justinien ont trouvé un prétexte pour incriminer la doctrine d'Origène. Eh bien, même en acceptant la leçon qu'ils proposent, on n'éprouve pas la moindre difficulté à réfuter leurs objections. Quand l'auteur se refuse à dire que le Fils voit le Père et que le Saint-Esprit voit le Fils, il veut tout simplement exclure de Dieu la vision *corporelle* ; car tout le paragraphe où se trouvent ces paroles tend à montrer combien la nature divine l'emporte sur la substance des corps (1). Il en est de même des mots « bonté principale, » ou « puissance plus grande, » appliqués au Père : nous avons prouvé la dernière fois que, malgré leur étrangeté apparente, ils sont susceptibles d'un sens orthodoxe. Par là Origène désigne tantôt la bonté divine envisagée dans le Père comme principe du Fils, tantôt les effets divers de la puissance divine dans les différents ordres de la création. On peut lui reprocher un manque de précision dans les termes, quelques raffinements de subtilité, trop d'insistance à mettre en relief la subordination des personnes et leurs rapports d'origine ; mais au fond, sa doctrine est celle du concile de Nicée ; et l'on n'a pas besoin, pour le défendre, de recourir aux suppositions maladroites de son traducteur.

(1) *Periarchon*, l. I, c. I, n° 8; l. II, c. IV, n° 3. Ici le contexte détruit manifestement l'objection de S. Jérôme ; car, dans tout le premier chapitre du Ier livre, Origène n'a pas d'autre but que d'établir la spiritualité absolue de Dieu, par conséquent de montrer que Dieu ne saurait être vu à la façon des corps. Pour ne pas se méprendre sur le sens de ces paroles, il faut se rappeler que l'auteur veut dissiper les illusions grossières des anthropomorphites.

Vous comprenez, Messieurs, combien la version de Rufin prêtait le flanc à l'attaque. Aussi saint Jérôme ne manqua-t-il pas de l'accabler sous le poids de ses invectives. Dans une lettre adressée à ses amis Pammachius et Océanus, il se défend d'avoir jamais été origéniste, tout en ne retirant aucun des éloges qu'il avait donnés précédemment au grand Alexandrin. Puis il enveloppe Origène et son traducteur dans un commun anathème. Rufin ne se tint pas pour battu : il écrivit une apologie en deux livres, dans laquelle, non content de justifier son orthodoxie et sa méthode, il se répandit en injures contre saint Jérôme. Celui-ci lui répliqua sur le même ton, dans trois livres qui ne le cèdent à ceux de Rufin ni en violence ni en personnalités regrettables. Tandis que le prêtre d'Aquilée menace son adversaire de le citer devant les tribunaux civils, l'âpre Dalmate ne craint pas d'appeler Rufin un scorpion, un épicurien, un Néron sous l'enveloppe d'un Caton, *intus Nero, foris Cato* (1). Évidemment l'un et l'autre s'étaient laissé entraîner à des extrémités peu dignes de leur caractère, celui-ci par son zèle pour la foi, celui-là par son admiration pour Origène. Mais ce débat, resté célèbre dans l'histoire ecclésiastique, n'appartient à notre sujet qu'autant qu'il concerne le catéchiste alexandrin. Ce qu'il importe donc de noter, c'est que saint Jérôme à son tour avait donné une traduction du *Periarchon*, mais strictement littérale et sans se permettre aucune des licences de Rufin. Malheureusement elle n'est pas arrivée jusqu'à nous, pas plus que le texte original, de sorte que nous en sommes réduits à la version du prêtre d'Aquilée. Or, nous venons de voir, d'après les propres aveux du traducteur, quelle confiance elle doit nous inspi-

(1) Ep. 125, *ad Rusticum*, n° 18. — Item I. 1, *contra Ruf.*, c. 30 (Epicureus); Ep. 127, *ad Principiam*, n° 10 (scorpius); *Comm. in Jerem.*, IV, 24 (miserabilis Grunnius); *Præf. in lib. II Comm. in* Osee (hydra et scorpius), etc.

rer dans plusieurs de ses parties. Toutefois, Messieurs, il ne faut rien exagérer. Sur la question de la Trinité, nul doute qu'on ne puisse l'admettre qu'avec beaucoup de réserve ; mais nous avons, pour la rectifier à cet égard, les fragments de la version de saint Jérôme, l'Épître de Justinien à Menna, et quelques extraits de la *Philocalie* composée par saint Basile et par saint Grégoire de Naziance. Quant au reste, elle est fidèle : ce qui le prouve, ce sont les erreurs que Rufin y a laissé subsister avec une grande franchise. On peut donc dire, sans crainte de se tromper, que nous possédons le *Livre des principes* intégralement, sauf à user, pour certains détails, des précautions que nous venons d'indiquer. Dès lors il nous sera possible d'observer avec quelle hardiesse et quelle largeur de vues Origène a parcouru le vaste champ de la théologie, depuis le dogme de la création jusqu'à celui des fins dernières. Nous commencerons par exposer l'idée et le plan du *Periarchon*.

QUINZIÈME LEÇON

Idée et plan du *Periarchon*. — Origène se propose de construire une philosophie des dogmes, en réunissant les données de la foi, pour les ériger en système scientifique. — Comment il formule la règle de la foi. — Degrés divers dans la connaissance des vérités révélées. — Les définitions de l'Eglise et le domaine des opinions libres. — Importance de cette distinction pour déterminer le point de vue où se place l'auteur. — Origène n'a pas songé un instant à contredire l'enseignement de l'Eglise sur un point quelconque. — Le *Periarchon* est le résumé de ses spéculations sur des matières qu'il regardait comme abandonnées au libre travail de la pensée humaine.

Messieurs,

Les travaux d'Origène sur l'Ecriture sainte ne l'empêchaient pas de remplir avec zèle les fonctions de catéchiste ; ou pour mieux dire, c'était en grande partie, et sous une forme moins élémentaire, la reproduction écrite de son enseignement oral. A l'époque où nous sommes arrivés, il avait déjà commencé sa fameuse édition des livres saints à plusieurs colonnes, entreprise qu'il poursuivit pendant vingt ans, et dont nous parlerons plus tard. On est vraiment surpris de voir combien d'occupations diverses il menait de front ; car ses études étaient sans cesse entrecoupées par les devoirs de la vie pratique. Sa renommée toujours croissante l'obligeait à étendre le cercle de son activité bien au-delà de l'Eglise d'Alexandrie. C'est ainsi qu'après son retour de Rome, il avait été appelé en Arabie par le gouverneur de cette province, désireux de s'instruire dans la doctrine au près d'un maître si distingué. Bien que le succès rapide de

sa mission lui permît d'abréger son absence, il dut en résulter néanmoins une interruption de quelques semaines dans ses travaux habituels (1). Peu d'années après, nous le trouvons à Antioche, où l'avait fait venir Maméa, mère d'Alexandre Sevère, dans le but de mieux connaître la religion chrétienne, vers laquelle cette princesse se sentait attirée. Origène demeura quelque temps dans cette ville ; et d'après le témoignage d'Eusèbe, son voyage produisit d'heureux effets (2). S'il faut attribuer à l'influence de Maméa les dispositions bienveillantes d'Alexandre Sévère à l'égard du christianisme, nul doute que les leçons du catéchiste alexandrin n'aient puissamment contribué à créer une situation si favorable pour l'Église. Dans l'intervalle qui sépare les deux voyages en Arabie et en Syrie, ses plans d'étude avaient été traversés par un événement d'un autre genre. Irrité contre les habitants d'Alexandrie, Caracalla avait ordonné de massacrer les principaux d'entre eux. Origène, ne se croyant plus en sûreté à Alexandrie ni dans le reste de l'Égypte, passa en Palestine et s'établit à Césarée. Un incident, qui se rattache à ce séjour, fut la première occasion de ses démêlés avec Démétrius, son évêque.

Quoique Origène dirigeât depuis plusieurs années l'Ecole d'Alexandrie, il n'en était pas moins resté dans le rang des laïques. Ce fait ne laisse pas que de surprendre lorsqu'on réfléchit à l'austérité de ses mœurs et au ministère qu'il exerçait avant tant de fruit. Faut-il admettre que, dès lors, son talent, ses succès, sa grande réputation avaient excité quelque jalousie parmi les prêtres d'Alexandrie, peut-être même dans l'esprit de l'évêque? L'acharnement avec lequel on le persécuta plus tard n'autorise que trop cette conjecture. Toujours est-il qu'à son arrivée en Palestine, il fut

(1) Eusèbe, H. E., VI, 19. Ces mots *Dux Arabiæ*, ὁ τῆς Ἀραβίας ἡγουμένος, ne peuvent s'entendre que du gouverneur de l'Arabie.
(2) *Ibid.*, VI, 21.

reçu avec la plus grande distinction par les évêques de la contrée. Bien qu'il n'eût pas encore été ordonné prêtre, ils le prièrent d'expliquer l'Ecriture sainte au peuple en pleine église. Démétrius s'en plaignit, dans la pensée que ses collègues voulaient lui donner par là une leçon indirecte. Mais Alexandre, évêque de Jérusalem, et Théoctiste, évêque de Césarée, lui répondirent en ces termes pour justifier leur conduite :

« Vous ajoutez dans vos lettres qu'il est inouï que des laïques prêchent devant les évêques : en cela il nous semble que vous vous êtes manifestement trompé. Car lorsqu'on trouve des hommes capables d'édifier les frères par leurs discours, les évêques les engagent à parler au peuple. Ainsi à Larande, Néon a fait parler Evelpis ; à Icone, Celse a employé Paulin ; à Synnade, Atticus a demandé le concours de Théodore. C'étaient tous de saints personnages ; et il est à croire que la même chose se pratique ailleurs, bien que nous n'en ayons pas connaissance (1). » Démétrius ne se tint pas pour satisfait. Il rappela Origène par lettre, et lui envoya même des diacres d'Alexandrie pour hâter son retour. Docile aux injonctions de son évêque, le chef du Didascalée revint à Alexandrie pour y reprendre ses études et ses occupations ordinaires ; mais il est évident que ce fâcheux épisode avait fait naître en eux un premier germe de mésintelligence ; et, comme nous le verrons dans la suite, les amis qu'Origène comptait en Palestine devaient pousser un jour ce relâchement des liens de l'amitié jusqu'à une rupture complète.

Cependant, loin de se décourager par ces indices d'une hostilité naissante, Origène redoubla d'ardeur dans l'exercice de ses fonctions. Parallèlement à ses travaux sur les livres saints, il commença cette série d'écrits dogmatiques dont

(1) Eusèbe, H. E., VI, 19.

le *Periarchon* forme le résumé et le couronnement. Nul doute qu'on ne doive chercher également dans ces diverses productions la substance des leçons orales qu'il donnait au Didascalée. Nous avons vu quels étaient l'esprit et le caractère de son enseignement. Montrer l'accord de la science avec la foi, de la religion chrétienne avec ce que la philosophie grecque a de vrai et de légitime, voilà le but constant des efforts d'Origène, et le sens dans lequel il dirigeait les études de ses disciples. En cela il ne faisait que suivre l'exemple de Clément son maître. Aussi donna-t-il à son tour le nom de *Stromates* aux dix livres où, comme le dit saint Jérôme, « il comparait entre eux les sentiments des chrétiens et ceux des philosophes, en confirmant tous les dogmes de notre religion par des extraits de Platon et d'Aristote, de Numénius et de Cornutus (1). » Cette œuvre était donc analogue à celle de Clément, ce qui n'en rend la perte que plus sensible ; car il eût été intéressant d'observer en quoi les deux Alexandrins se rapprochaient l'un de l'autre et par où ils différaient. Les citations de saint Jérôme prouvent que le titre de « Mélanges » ou « Tapisseries » était parfaitement approprié au but et à l'objet de cette composition. Origène y traitait les matières les plus diverses, au fur et à mesure que son sujet l'y amenait. Ainsi dans le IIIe livre, il avait expliqué, comme il nous l'apprend au XIIIe de son *Commentaire sur saint Jean*, ces paroles de l'Evangile de saint Matthieu : « Votre Père, qui voit dans le secret, vous le rendra (2). » Dans le Ve livre, il avait appliqué au Christ un texte du prophète Jérémie, d'après le témoignage de saint Jérôme (3). Le même écrivain nous a transmis deux passages du Xe livre, dont l'un porte sur l'histoire de Suzanne, tandis que l'autre développe quelques versets de l'Épître aux Ga-

(1) S. Jérôme, Ep. 70, *ad Magnum*, n° 4.
(2) *In Joannem*, XIII, 45.
(3) S. Jérôme, *in Jeremiam*, l. IV. 22.

lates (1). Il est permis d'en conclure qu'Origène, pas plus que Clément, ne s'astreignait dans ses *Stromates* à un plan bien régulier. Tourmenté, comme son prédécesseur, du désir de mettre la philosophie grecque en harmonie avec la doctrine chrétienne, il paraît avoir abusé, lui aussi, de ces rapprochements plus ingénieux que fondés. Saint Jérôme lui reproche d'avoir enseigné, au VIe livre des *Stromates*, que Platon s'est rencontré avec l'Ecriture sainte en reconnaissant aux princes le droit de mentir quelquefois dans l'intérêt de la patrie. Certes, la diplomatie tant moderne qu'ancienne ne s'est pas fait faute de mettre cette maxime en pratique : et si Origène avait voulu réellement absoudre un tel manque de loyauté, il mériterait un blâme sévère ; car, malgré tout ce qu'on a pu dire là-dessus, il n'y a pas deux morales, l'une pour les princes, l'autre pour les particuliers. Mais, en rappelant à ce sujet les exemples de Judith et d'Esther, l'auteur montre assez qu'il ne prétend pas justifier le mensonge ; sa proposition se réduit à excuser certaines réticences nécessaires qui ne sont pas le contrepied de la vérité (2). Il est impossible de porter un jugement plus approfondi sur un ouvrage dont nous ne connaissons que l'idée générale : en tout cas, les citations que je viens de résumer ne suffisent pas pour motiver la censure amère de saint Jérôme.

Si les *Stromates* d'Origène sont une imitation du livre de Clément, on n'en saurait dire autant du *Periarchon*, qui n'avait pas de modèle dans l'histoire de la littérature chrétienne. Parmi toutes les œuvres du savant catéchiste, c'est assurément la plus originale, celle qui nous révèle le mieux ce haut et puissant esprit. Clément avait bien établi d'une manière générale les rapports de la science avec la foi ; à

(1) S. Jérôme, *in Danielem*, c. XIII. *In Ep. ad Galatas*, præfat. ; *item*, l. III.

(2) S. Jérôme, l. I, *contra Ruf.*

cet égard, Origène ne pouvait que développer les principes énoncés par son maître. Mais, malgré la gradation logique de ses trois principaux ouvrages, Clément ne s'était pas élevé jusqu'à l'idée d'une philosophie de la foi ou d'une théologie exposée avec ensemble et d'après un plan systématique; ou du moins, cette idée, il ne l'avait pas mise à exécution. Ses *Stromates* contenaient, il est vrai, les éléments d'un tel travail, mais disséminés çà et là, sans ordre ni liaison intime. Il était réservé à son disciple de les réunir et de les coordonner entre eux, pour en former un tout organique dont les diverses parties se rattachent et s'enchaînent l'une à l'autre. Voilà le mérite d'Origène : il est le premier qui ait tenté de faire ce qu'on appellerait aujourd'hui une philosophie des dogmes, ou une somme théologique embrassant les données de la révélation dans un seul et même ouvrage, suivant les lois fondamentales de la pensée et du raisonnement. Tel est le caractère du *Periarchon :* les vérités révélées s'y trouvent réduites en système, de telle façon que chacune d'elles se relie à la précédente, comme la conséquence au principe ou réciproquement. C'est par là que ce livre a fait époque dans l'histoire de l'éloquence chrétienne : malgré ses défauts, il y occupe, relativement aux idées, la même place que la *Cité de Dieu* de saint Augustin par rapport aux faits. D'un côté, c'est une philosophie de l'histoire au point de vue chrétien ; de l'autre, une philosophie des dogmes éclaircis par le travail de la réflexion. Malheureusement, le docteur Alexandrin n'a pas déployé au milieu de ses spéculations l'esprit de sagesse et la sûreté de coup d'œil que l'évêque d'Hippone devait porter dans l'analyse du plan divin.

D'après ce que je viens de dire, Messieurs, vous comprenez déjà que le titre de l'ouvrage répond exactement à son objet. Je dois ajouter cependant qu'on est divisé sur

le sens de l'inscription. Tandis que Rufin traduit ἀρχαί par *potestates*, *puissances* ou *principes des choses,* la majorité des commentateurs a préféré y voir les *principes de la foi* ou les *dogmes principaux*. Il est certain que le contenu du livre autorise également les deux versions ; car l'auteur y traite à la fois des principes de l'être et des principes de la connaissance : il envisage tour à tour Dieu, le monde et l'homme en tant qu'objet premier de la science, et comme constituant les réalités fondamentales. Eu égard à l'usage et au génie de la langue grecque, la traduction de Rufin *(de potestatibus)* me paraît exprimer le plus littéralement la pensée d'Origène. C'est ainsi que, vers l'époque dont nous parlons, Longin avait écrit un livre sous le même titre : περί ἀρχῶν (1) ; or, nous ne saurions douter qu'il ne faille entendre par ce mot les *principes des choses,* thème de discussion fort ordinaire dans les écoles grecques. D'autre part, puisque les principes des choses sont en même temps l'objet principal de la connaissance, rien n'empêche d'admettre le second sens comme dérivant du premier. Origène nous met sur la voie lorsqu'il parle, dans son *Commentaire sur saint Jean*, des « dogmes primaires et fondamentaux (2), » par opposition aux disciplines secondaires. Il est donc permis de compléter la leçon de Rufin par celle de des autres interprètes et de comprendre à la fois sous le mot ἀρχαὶ les principes des choses et les dogmes principaux : car Origène se propose de résumer ce qu'il y a de capital dans la doctrine chrétienne, en s'attachant plus particulièrement à décrire la nature des êtres spirituels, *potestates*, c'est-à-dire des personnes divines, des anges et des hommes.

Un mot pour préciser autant que possible la date de la composition du *Periarchon*. Eusèbe nous dit en propres

(1) Vie de Plotin, par Porphyre, xiv.
(2) *In Joannem,* x, 13, ἀρχικα δογμάτα.

termes qu'Origène écrivit ce livre avant son départ d'Alexandrie, c'est-à-dire antérieurement à l'année 231. De plus, il semble en reculer la rédaction vers la fin du séjour que le chef du Didascalée fit dans cette ville; car il énumère auparavant toute une série de travaux sur l'Ecriture sainte(1). On ne peut donc pas appeler le *Periarchon* une œuvre de jeunesse: Origène enseignait depuis vingt ans, lorsqu'il composa ce traité dogmatique où il nous apparaît dans toute la vigueur de son talent. Nous faisons cette remarque, parce qu'on a voulu expliquer certaines erreurs, dont nous parlerons plus tard, par l'inexpérience d'un écrivain encore peu familier avec les matières théologiques. Cette supposition est inadmissible. Loin d'être le fruit prématuré d'une imagination juvénile, le *Periarchon* résume, au contraire, tout un ensemble de recherches et de spéculations: c'est la réduction en système des idées que l'auteur s'était faites sur les points fondamentaux de la doctrine, après des méditations longues et répétées. Si l'on y remarque un singulier mélange d'opinions platoniciennes et de dogmes chrétiens, cet alliage ne se limite pas aux premiers travaux d'Origène. A Césarée, comme à Alexandrie, il ne s'est pas tenu suffisamment en garde contre les illusions de l'hellénisme: ces écarts de l'imagination se sont prolongés bien au delà du jeune âge, pour rester dans une certaine mesure la faute de sa vie entière.

Mais ce sont là des conclusions que nous devons ajourner jusqu'après une étude complète de toutes les œuvres d'Origène. Tournons-nous maintenant vers le texte du *Periarchon*, pour aborder le prologue, où l'auteur nous initie au plan et à l'idée générale de son ouvrage. Il pose en principe que le Christ, Verbe de Dieu, est le maître unique de l'humanité: après avoir parlé dans les temps antérieurs par

(1) Eusèbe, H. E., VI, 24.

la bouche de Moïse et des prophètes, le *Logos* s'est incarné pour instruire les hommes par lui-même. Mais où trouver la doctrine du Christ pure et sans mélange d'erreur? A cette question capitale Origène répond dans les mêmes termes que saint Ignace d'Antioche, saint Irénée, Tertullien et Clément d'Alexandrie. Au milieu des dissidences provoquées par les sectes, « on doit s'en tenir à la prédication ecclésiastique, transmise par les apôtres suivant l'ordre de succession, et telle qu'elle est demeurée jusqu'à nos jours dans les Eglises. Il ne faut admettre comme vrai que ce qui ne s'éloigne en rien de la tradition ecclésiastique et apostolique (1). » Voilà, selon Origène, la règle de foi, dont il n'est permis à personne de s'écarter en quoi que ce soit. Or, Messieurs, ces paroles méritent toute notre attention, parce qu'elles formulent de la manière la plus expresse le principe catholique de la tradition ou de l'autorité doctrinale. Elles se résument à dire : pour savoir ce que l'on doit croire, il faut rechercher ce qu'enseigne l'Église. C'est d'après cette norme infaillible que chacun a le devoir de composer sa croyance. Les premiers mots du *Periarchon* résument exactement la thèse développée par Tertullien dans le *Traité des prescriptions*, et par saint Irénée dans le *Traité contre les hérésies :* tant la règle de la foi catholique était imprimée au cœur de tous les vrais chrétiens, à Alexandrie comme à Carthage et dans les Gaules ! Nous sommes donc autorisés à conclure de là qu'il n'est jamais venu en idée à Origène de vouloir contester un point quelconque de la doctrine ensei-

(1) *Periarchon*, præf., 2. On voit par là combien un critique moderne était peu fondé à dire « qu'Origène a eu conscience de son opposition au sentiment des fidèles, c'est-à-dire à la doctrine de l'Eglise : Er befindet sich in einem *bewusten* Gegensatz gegen die Lehre der Kirche. » (*Die rœmische Kirche in den ersten drei Iahrhunderten*, Hagemann, p. 332 et 333.) Quel moyen d'attribuer sérieusement une « tendance polémique contre la doctrine de l'Eglise » à un écrivain qui dit en tête de son ouvrage : *illa sola credenda est veritas, quæ in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione?*

gnée par l'Église. Il a pu se tromper sur la question de savoir si tel ou tel détail rentrait dans l'objet précis de cet enseignement ; mais ce sont là des erreurs de fait, des fautes purement matérielles, qui ne suffisent pas pour constituer une hérésie dans le sens complet du mot. Aussi comptons-nous bien nous appuyer sur cette déclaration formelle pour montrer que, au milieu de ses plus grandes témérités, Origène n'a jamais mérité la qualification d'hérétique : car, en n'admettant pour vrai que ce qui est conforme à la tradition de l'Église, il a désavoué par avance tout ce qu'il aurait pu imaginer de contraire à la foi.

Après avoir nettement défini la règle de foi catholique, l'auteur, suivant les traces de Clément son maître, distingue avec non moins de clarté entre l'objet nécessaire de la croyance générale et les matières où peut s'exercer librement la spéculation individuelle. Ce texte est trop important pour que je ne croie pas devoir le placer sous vos yeux :

« Voici une chose qu'il faut bien considérer. Les saints apôtres, en prêchant la foi du Christ, ont transmis clairement, sur certains points, les vérités qu'ils jugeaient nécessaires pour tous, pour ceux-là mêmes qui semblaient devoir négliger davantage les recherches de la science divine. Mais quant à la raison du dogme, ils ont laissé le soin de la trouver à ceux qui recevaient, dans une plus grande mesure, les dons de l'Esprit-Saint, en particulier les dons de la parole, de la sagesse et de la science. Sur d'autres points, ils ont bien dit ce qui est, mais en passant sous silence le comment et le pourquoi, sans doute afin de fournir à ceux qui viendraient après eux l'occasion d'exercer leur esprit, et pour les exciter à se rendre d'autant plus dignes et plus capables d'embrasser la sagesse (1). »

(1) *Periarchon*, præf., 3.

Ainsi, d'après Origène, la prédication apostolique, telle qu'elle se conserve dans l'Eglise, apprend à tous ce qu'il est nécessaire de croire pour le salut : elle met la doctrine du Christ à la portée de ceux-là mêmes qui ne sont pas en état de l'approfondir. Mais, en précisant l'objet de la foi pour tous, les apôtres ont ouvert à quelques-uns le champ de la science. En effet, si les intelligences les plus ordinaires peuvent participer au bienfait de la vérité, la raison intime des dogmes, *ratio assertionis eorum*, n'est accessible qu'à ceux auxquels l'Esprit de Dieu communique les dons de la science et de la sagesse. Les apôtres nous ont bien dit ce qui est ; mais ils n'avaient pas mission de nous faire connaître le comment ni le pourquoi des choses, *quomodo aut unde sint*. A nous d'exercer nos facultés sur ces matières livrées à nos propres investigations. Il y a là de vastes perspectives où l'œil de chacun peut plonger suivant le degré de lumières que Dieu lui a départi. On ne saurait mieux distinguer entre le rôle de la foi et celui de la science. La foi reçoit la vérité et y adhère sur l'autorité de Dieu qui la révèle ; la science examine les preuves et remonte aux sources de la révélation : elle s'applique à saisir le motif des faits divins, la liaison intime des dogmes ; elle s'appuie sur ces données comme sur une base certaine pour pousser plus loin ses recherches, et arriver à une intelligence supérieure de la vérité. Cette distinction entre les procédés de la foi et la méthode scientifique, Origène l'exprime ailleurs par les mots *Évangile sensible* et *Évangile spirituel ou pneumatique* (1) : non pas qu'il admette deux Évangiles différents quant à l'objet de la croyance, mais deux degrés divers dans la compréhension de la doctrine évangélique. Il compare, dans un autre endroit, ces rapports de la foi avec la science à ceux du corps avec l'âme : de là ces lo-

(1) *In Joannem*, tom. I, præf., 10 : εὐαγγέλιον αἰσθητόν, εὐαγγέλιον πνευματικόν.

cutions, χριστιανίζειν σωματικῶς, s'attacher au corps de la doctrine, à la lettre du texte, au fait plutôt qu'à l'idée ; et χριστιανίζειν πνευματικῶς, pénétrer l'esprit des dogmes, les causes et les lois des faits surnaturels (1). C'est à un travail de ce genre qu'Origène veut se livrer dans le *Periarchon* : il se propose de construire sur les bases de la foi une philosophie de la religion où l'esprit scientifique s'empare des vérités révélées pour les représenter dans leur enchaînement lumineux. Ce but est clairement indiqué à la fin de sa préface :

« Il faut donc nous servir de ce qui est contenu dans la prédication ecclésiastique, comme d'éléments et de bases, selon l'ordre que nous avons reçu : éclairez-vous des lumières de la science. Alors nous pourrons former de toutes ces doctrines un ensemble bien ordonné, en faisant ressortir la vérité de chacune d'elles par des déductions logiques, de sorte qu'elles se relient l'une à l'autre comme les membres d'un seul et même corps. A cet effet, il faudra réunir les exemples et les propositions que l'on trouve dans les saintes Ecritures, en y ajoutant ce qui peut se déduire par voie de conséquence et suivant la nature même des choses (2). »

Ces déclarations de l'auteur nous permettent de bien saisir l'idée générale du *Periarchon*. Recueillir les vérités de la foi, et les ériger en système scientifique d'après les lois naturelles de la pensée et du raisonnement, tel est le but de l'ouvrage. Mais, Messieurs, ce que je vous prie de remarquer, c'est la base qu'Origène donne à son travail. L'enseignement de l'Eglise est pour lui le fondement sur lequel doit s'élever l'édifice qu'il projette de construire. A cet égard, sa pensée est celle d'un vrai philosophe chrétien, désireux avant tout de ne point contredire la tradition provenant des apôtres et conservée dans l'Eglise. Cependant, tout en se

(1) *Periarchon*, præf., 9.
(2) *Ibid.*, 10.

traçant cette ligne de conduite, il fait observer avec raison qu'il y a des points sur lesquels l'autorité ecclésiastique ne s'est pas prononcée, et où le champ reste ouvert à la spéculation individuelle. Il est permis au philosophe de chercher à résoudre, dans la mesure de ses forces, ces questions demeurées sans solution définitive. Partant de ce principe, dont on ne saurait méconnaître la justesse, Origène distingue entre l'objet de la foi catholique et ce qui rentre dans le domaine des opinions libres. Parmi les points nettement définis par la prédication apostolique, il range l'existence d'un Dieu unique qui a tiré le monde du néant; l'alliance de Dieu avec les patriarches; la promulgation de la loi mosaïque; la mission de Jésus-Christ né du Père avant toute créature; l'incarnation du Verbe dans le sein de la Vierge par l'opération de l'Esprit-Saint; la rédemption du genre humain par la mort du Christ suivie de sa résurrection et de son ascension au ciel; l'inspiration des prophètes et des apôtres (1). Il met sur la même ligne la croyance à une vie éternelle pour les bons, à un supplice éternel pour les méchants; la réalité du libre arbitre, influencé par des forces contraires, mais exempt de toute nécessité dans le bien comme dans le mal (2). Il attribue également le caractère d'une définition nette et précise au sentiment de l'Eglise sur la création et l'existence des anges et des démons; sur le commencement et la fin du monde; sur l'inspiration des Ecritures (3). Voilà autant de vérités au sujet desquelles le moindre doute serait une trahison de la foi; et tout fidèle a le devoir de les admettre telles qu'elles ont été révélées, sans hésitation.

Mais, à côté de ces articles du symbole, clairement définis par l'Eglise, il y a, continue Origène, bien des questions

(1) *Periarchon*, præf., 4.
(2) *Ibid.*, 5.
(3) *Ibid.*, 6-10.

qu'elle abandonne à la libre appréciation de chacun. Ainsi, par exemple, quel est, à proprement parler, le caractère de la procession du Saint-Esprit? En quoi se distingue-t-elle de la génération du Fils? La révélation chrétienne ne s'exprime point là-dessus de manière à dissiper toute espèce d'obscurité. Il est certain que l'Esprit-Saint ne peut-être appelé d'aucune façon le Fils de Dieu ; et si Rufin a bien rendu la pensée d'Origène, ce dernier a eu tort d'user à cet égard d'une formule dubitative. Toujours est-il que, ni avant ni après Origène, le mode de procession du Saint-Esprit n'a été l'objet d'une définition de l'Eglise. Il en est de même pour l'origine des âmes, comme le fait très bien observer l'auteur du *Periarchon* : le traducianisme et le créatianisme sont deux systèmes dont le second offre plus de probabilité que le premier : on ne peut pas dire néanmoins que l'un des deux ait jamais constitué un article de foi : *Non satis manifesta prædicatione distinguitur* (1). L'existence des anges et des démons est assurément un dogme, ainsi que leur action sur les créatures humaines ; mais quelle est précisément leur nature, quelles sont leurs propriétés, *quæ autem sint, aut quomodo sint*, voilà ce que l'Eglise n'enseigne pas avec cette certitude pleine et entière que la révélation divine engendre sur d'autres points ; ou du moins, à l'époque d'Origène, il restait là-dessus bien des détails que le cours de la discussion ne devait éclaircir que plus tard, *non satis clare exposuit prædicatio ecclesiastica* (2). Ainsi encore, que le monde ait eu un commencement, et qu'il doive avoir une fin, cela ne souffre pas de difficulté pour quiconque adhère à la doctrine chrétienne : mais qu'y avait-il avant le monde actuel, et qu'y aura-t-il après ? A cet égard on peut poser diverses questions auxquelles la révélation divine ne donne pas de solutions évi-

(1) *Periarchon*, præf., 5.
(2) *Ibid.*, 6.

dentes : *Non enim evidens de his in ecclesiastica prædicatione sermo profertur* (1). Bref, en dehors du domaine de la foi, circonscrit par l'enseignement de l'Eglise, il y a des régions illimitées que chaque fidèle peut parcourir librement, sauf à ne pas perdre de vue le fil conducteur que la doctrine chrétienne lui met en main, et à retourner sur ses pas du moment qu'il est venu se heurter contre un principe de la raison ou une vérité divinement révélée. C'est dans ces régions que le génie d'Origène a voulu s'engager ; et le résumé de ses spéculations sur des matières qu'il croit réservées au travail de la pensée humaine constitue le *Periarchon.*

Cela posé, Messieurs, vous saisissez parfaitement, si je ne me trompe, le caractère de l'ouvrage. L'auteur ne songe pas un instant à mettre en question un point quelconque de la doctrine de l'Eglise. Réduire à un système scientifique les vérités révélées, en les classant par ordre et d'après leur enchaînement naturel ; pousser la recherche au delà des limites où se renferme l'enseignement de la foi, voilà le double but qu'il se propose. Il ne se contente pas de savoir ce qui est, avec le commun des fidèles ; il voudrait connaître de plus, autant qu'il est possible, le comment et le pourquoi des choses, et soulever le voile qui enveloppe certains côtés de la révélation chrétienne. Non pas qu'il prétende rien définir sur des points que l'Eglise juge à propos de laisser dans une certaine obscurité : ce sont de simples opinions qu'il hasarde, des hypothèses qu'il se borne à émettre, sans y attacher plus d'importance qu'elles ne méritent. Personne n'a mieux compris le caractère ni la portée des spéculations d'Origène que le martyr saint Pamphile, dans son apologie du docteur alexandrin ; et les observations qu'il fait à ce sujet sont pleines de sens et de vérité :

(1) *Ibid.*, 7.

« Souvent nous le voyons exposer son sentiment avec une grande crainte de Dieu et en toute humilité, jusqu'à s'excuser de ce qu'il pourrait choquer un esprit accoutumé à la dispute, par une discussion excessive et en voulant trop scruter les Ecritures. Après avoir exprimé son opinion, il a coutume d'ajouter qu'il ne la donne pas pour définitive, et qu'il se garde bien de trancher la difficulté, se bornant à chercher dans la mesure de ses forces et à creuser dans le sens des Ecritures, sans se flatter de l'avoir complètement saisi. Sur beaucoup de points, il soupçonne la vérité, plutôt qu'il n'est certain de l'avoir trouvée pleine et entière. Que de fois ne le surprendrez-vous pas hésitant, soulevant des questions, dont il renvoie la décision à d'autres, et ne rougissant pas d'avouer en toute sincérité qu'il n'a pu se former là-dessus des idées bien nettes. Si quelqu'un trouve une meilleure explication, dira-t-il en maint endroit, qu'on l'adopte de préférence à la mienne... (1) »

Tel est, en effet, le ton qui règne dans le *Periarchon*. C'est un singulier mélange de réserve et d'audace, de hardiesse dans la spéculation et d'humilité vraiment chrétienne. Autant l'auteur met d'assurance dans ses affirmations, lorsqu'il s'agit d'un point de doctrine fixé par l'enseignement de l'Eglise, autant il hésite sur les problèmes qu'il résout de son propre chef. Ainsi, pour la fin du monde et la consommation des choses, il dira : « Toutes ces matières, nous ne les abordons qu'avec crainte et en usant de beaucoup de précautions; nous discutons simplement, suivant nos forces, nous exerçons notre esprit, sans vouloir rien établir de certain ni de définitif... (1) »

(1) *Apologie d'Origène,* préface.

(2) *Periarchon,* 1, 6. C'est ce que S. Athanase a jugé admirablement avec le grand bon sens qui le distingue. On ne doit pas confondre, dit-il, ce qu'Origène a écrit par manière d'exercice ou comme en se jouant, ὡς γυμνάζων, et ce qu'il définit avec assurance, ἀδεῶς ὁρίζων (*De decretis Nicænæ synodi,* 27).

Voilà qui est clair et net : en exposant ses vues personnelles, l'auteur entend bien se renfermer dans le domaine des opinions libres. Lorsqu'il se demande par exemple si les astres sont animés ou non, il ne se dissimule pas qu'il y a de l'audace à traiter de pareilles matières ; mais en l'absence d'une définition de l'Eglise, il croit pouvoir se lancer sur un terrain qui n'est pas interdit à la spéculation philosophique (1). S'il examine la possibilité pour les créatures de vivre sans aucune espèce de corps, c'est toujours avec une grande crainte de Dieu, *cum omni metu*, et dans le but de scruter respectueusement les Ecritures, afin d'y découvrir quelque lumière propre à éclaircir la question (2). Après avoir dit ailleurs qu'il va proposer, sur le comment et le pourquoi de l'incarnation du Verbe, des conjectures plutôt que des affirmations évidentes, il se hâtera d'ajouter : « Si quelqu'un trouve mieux à dire là-dessus, qu'on abandonne mes idées pour suivre les siennes (3). » Tout le *Periarchon* montre qu'Origène n'attachait à ses opinions d'autre importance que celle d'une investigation plus ou moins heureuse : « Je n'énonce pas les dogmes, dit-il en parlant de ses théories sur la nature de l'âme ; je me borne à chercher et à discuter (4). » Cette défiance de soi-même, au milieu d'un essor si hardi de l'esprit spéculatif, se manifeste surtout dans un passage du IIe livre, où l'auteur examine les causes qui ont pu amener une telle diversité parmi les créatures :

« Comment une si grande variété de dons et de propriétés peut-elle se concilier avec la justice divine ? Voilà ce qu'il est impossible à l'esprit humain de comprendre ou de dire, à moins de le demander humblement au Verbe, au

(1) *Periarchon*, I, 7.
(2) *Ibid.*, II, 2.
(3) *Ibid.*, II, 6.
(4) *Ibid.*, II, 8. A nobis tamen non putentur velut dogmata esse prolata, sed tractandi more ac requirendi esse discussa.

Fils unique de Dieu, qui est la sagesse et la justice même. Lui seul, par l'effusion de sa grâce dans notre âme, peut illuminer ce qui est obscur, ouvrir ce qui est fermé, et dévoiler ce qui est mystérieux... Il ne faut donc pas nous fier aux ressources de notre esprit, mais au secours de la sagesse qui a fait toutes choses, et de la justice à laquelle participent tous les êtres créés. A défaut d'affirmations précises, nous tenterons, en nous appuyant sur la miséricorde divine, de scruter et de rechercher comment cette grande diversité qu'on remarque entre les créatures est conforme à la raison et à la justice (1). »

Vous voyez, Messieurs, par ces paroles combien Origène était éloigné de placer une confiance excessive dans les ressources de son esprit. Si, en dehors de ce qu'il appelle « les définitions de l'Eglise, » il revendique le droit de proposer des solutions sur quelques points contestables, il ne prétend nullement qu'on ne puisse trouver mieux : il laisse à ses lecteurs le soin de choisir ce qui leur paraît le plus probable : *arbitrio legentis relinquimus* (2). Sans nul doute, il s'est laissé entraîner par son imagination au delà des limites de la vérité, comme nous le montrerons plus tard ; mais on ne peut pas dire qu'il ait porté dans ses jugements cette opiniâtreté coupable qui est la propre marque de l'hérésie. Ses procédés comme ses sentiments ne ressemblent en rien à ceux d'un sectaire qui veut s'insurger contre la doctrine de l'Eglise. Loin de là, sa préoccupation constante est de réserver le domaine de la foi, pour le mettre à l'abri de toute négation. Sa règle, à cet égard, est la règle de foi catholique; et l'enseignement de l'Eglise reste pour lui la norme infaillible de la croyance. Mais, tout en respectant l'ensemble de vérités qui constitue la révélation, il croit pouvoir, en s'appuyant sur cette base même, pousser ses

(1) *Periarchon,* II, 9.
(2) *Ibid.*, III, 4, 6.

recherches au delà de ce qui est strictement défini par la « prédication ecclésiastique ; » et c'est là l'objet du *Periarchon*, qui nous présente un essai de philosophie chrétienne, non plus irrégulier et mal ordonné comme les *Stromates* de Clément, mais systématique et formant un tout bien organisé. Origène a-t-il réussi dans cette œuvre si vaste et si profonde ! Est-il parvenu à donner libre cours à ses spéculations individuelles, sans porter aucune atteinte à la doctrine chrétienne, suivant son intention ? Le théologien catholique ne s'efface-t-il pas trop souvent derrière le philosophe platonicien ? Etait-ce une idée heureuse, ou, pour mieux dire, était-ce une entreprise réalisable que de vouloir combiner l'opinion platonicienne de la préexistence des âmes avec le fait du péché originel, la théorie des épreuves successives avec l'article du symbole sur l'éternité des peines, l'hypothèse d'une série indéfinie de mondes avec le dogme de la création ? Voilà, Messieurs, ce qu'un examen sérieux du *Periarchon* devra nous apprendre. Je n'ai voulu, pour le moment, qu'indiquer d'une manière générale l'objet, le caractère, le ton et la forme de ce fameux livre. Les questions qu'il soulève et les doctrines qui s'y trouvent exposées vont devenir la matière de nos études dans les leçons suivantes.

SEIZIÈME LEÇON

Analyse du *Periarchon*. — Théodicée d'Origène. — Tout son système théologique se ressent d'une notion défectueuse de la toute-puissance et de la bonté divines. — Comment il est amené à soutenir l'éternité de la création. — Examen de ce sentiment. — Hypothèse d'une série infinie de mondes. — Rapport entre la théodicée d'Origène et celle de Leibnitz. — Tout en supposant l'éternité de la création, le philosophe alexandrin n'admet pas que le monde soit immense en étendue. — Analyse de ses idées sur ce point. — Ressemblance de son opinion avec l'optimisme de Leibnitz et de Malebranche. — Influence de sa théodicée sur toute la suite de l'ouvrage.

Messieurs,

Nous en étions restés au *Traité des principes*, qui résume le système théologique d'Origène. Après avoir discuté l'autorité de la version latine due à Rufin d'Aquilée, seul texte que nous possédions aujourd'hui, nous nous sommes efforcés de saisir l'idée générale et le caractère de l'ouvrage. Aux fausses théories imaginées par les gnostiques, le catéchiste alexandrin veut opposer la vraie synthèse des dogmes chrétiens. A cet effet, il développe l'un après l'autre, et selon l'ordre logique, les principaux points de la doctrine révélée, tels qu'il les trouve dans l'enseignement de l'Eglise. Mais l'audacieux penseur ne se borne pas à ce travail d'analyse et de coordination : non content de présenter les dogmes évangéliques dans leur enchaînement naturel, il voudrait pousser la recherche au delà des limites où s'arrête la foi chrétienne, et résoudre quantité de problèmes qu'elle semble abandonner à la libre discussion. Pour jus-

tifier cette tentative, il fait remarquer à bon droit que les organes de la révélation, tout en déterminant avec précision le symbole de nos croyances, n'étaient pas chargés de nous apprendre le comment ni le pourquoi des choses; que cette haute manifestation de la divinité a eu pour but de nous enseigner les vérités nécessaires au salut, et non de satisfaire notre curiosité ; par conséquent, qu'il est des points sur lesquels la doctrine catholique garde le silence, ou qu'elle se borne à insinuer sans en faire l'objet d'une déclaration nette et explicite. Là commence le travail de la spéculation individuelle ; là s'ouvre le champ des opinions humaines, champ vaste, peu frayé, semé de périls, et où l'esprit de l'homme, n'ayant plus d'autre guide que lui-même, rencontre à chaque pas des difficultés qui déconcertent sa faiblesse. C'est sur ce terrain qu'Origène a cru pouvoir s'aventurer, pour éclaircir davantage certains côtés du problème de nos destinées, et mettre les articles de foi en harmonie avec les principes de la philosophie grecque. Le *Periarchon* n'est donc pas un simple résumé de l'enseignement ecclésiastique. Sans doute l'auteur ne manque pas de s'appuyer sur cette base fondamentale : il manifeste à différentes reprises sa ferme intention de ne point s'en écarter ; et nous n'avons aucun motif pour suspecter sa sincérité. Mais à côté de cette doctrine commune, générale, dont il se constitue le défenseur et l'interprète, nous trouvons tout un ensemble d'idées qui lui appartiennent en propre, une théorie personnelle qu'il s'efforce de greffer sur la révélation chrétienne. Voilà ce qui donne au *Traité des principes* un caractère si original, disons mieux, un aspect si étrange. On concevrait difficilement un mélange plus singulier de bon sens et d'imagination, de réflexions judicieuses et d'hypothèses hasardées, de licence dans la spéculation et d'attachement au dogme traditionnel. Par ses défauts comme par ses qualités, je m'explique le retentissement

qu'a eu cette œuvre dès son apparition, et le bruit qui s'est fait autour d'elle dans les siècles suivants, d'où elle est arrivée jusqu'à nous au milieu d'un double concert d'éloges et de malédictions.

Commençons par l'analyse de l'ouvrage. Le *Periarchon* est divisé en quatre livres qui se suivent d'après un plan assez régulier. Dans le premier, Origène traite de Dieu et de ses attributs, de la Trinité et de ses opérations. Ce résumé de la théodicée chrétienne le conduit au dogme de la création, à propos duquel il s'étend sur la nature des êtres tant spirituels que matériels, des anges et des démons, des astres qui ornent le ciel et des hommes qui habitent la terre. Ebauchée dans le premier livre, la cosmologie d'Origène est dessinée d'un trait plus ferme dans le second, où il développe ses vues sur le commencement et la fin du monde, sur l'origine des âmes, leur chute et leur rédemption par le Christ médiateur entre Dieu et les hommes. A ce fait capital de l'incarnation du Verbe il rattache immédiatement les conséquences qui en découlent pour nos destinées. Fins dernières de l'homme, état des âmes après la mort, résurrection de la chair, récompenses et peines éternelles, tels sont les sujets qu'il aborde successivement. Mais qu'est-ce qui décidera du bonheur ou du malheur futur de l'homme? L'usage qu'il aura fait de sa liberté morale pendant la vie présente. Origène part de là pour déterminer dans un troisième livre, la nature et les conditions de l'épreuve que nous subissons sur cette terre; il s'attache à défendre la réalité du libre arbitre contre les objections des adversaires, en montrant que l'homme, aidé de la grâce qui ne lui manque jamais, est capable d'accomplir la loi divine, malgré les penchants de sa nature viciée, et en dépit des forces contraires qui le sollicitent au mal. Après cette dissertation plutôt morale que dogmatique, le catéchiste alexandrin revient à la question qui le préoccupe davantage, l'o-

rigine et la fin du monde. Passant alors de l'objet aux sources de la doctrine, il établit, dans le quatrième livre, l'inspiration divine des Écritures ; puis il pose les principes de l'herméneutique sacrée, surtout dans le but de maintenir le sens spirituel ou mystique des deux Testaments contre les hérétiques et les juifs esclaves de la lettre. Suit enfin une récapitulation générale qui termine l'ouvrage. Je ne dirai pas, Messieurs, que les matières s'enchaînent dans un ordre parfaitement logique. On a quelquefois de la peine à saisir le fil qui relie une proposition à l'autre. Tel sujet traité par anticipation aurait mieux trouvé sa place ailleurs ; et l'auteur lui-même s'excuse en maint endroit des digressions qu'il se permet. Mais, somme toute, le plan est bien conçu, et les différentes parties de l'œuvre s'agencent avec art, de manière à former un ensemble dont la régularité laisse peu à désirer. Certes nous n'avons pas encore rencontré dans la littérature chrétienne d'écrit dogmatique embrassant plus d'idées dans un cadre aussi ferme et aussi nettement tracé.

Lorsqu'on veut apprécier à sa juste valeur un système théologique ou philosophique, il importe avant tout de marquer la place qu'y tient la doctrine sur Dieu ou la théodicée. C'est le point capital d'où part et où aboutit tout le reste. Un vice quelconque dans la théodicée a des conséquences incalculables, comme aussi la notion vraie, exacte de Dieu est rarement jointe à des idées fausses sur l'origine du monde et sur la destinée de l'homme. A mes yeux, et j'espère vous faire partager ma conviction, la plupart des erreurs d'Origène dérivent d'une théodicée incomplète et défectueuse, Je ne veux point parler ici de ses vues sur la Trinité : nous les avons discutées suffisamment, et nous n'y reviendrons plus. Il s'agit en ce moment de l'idée de Dieu, telle qu'elle est conçue par la raison philosophique, avec le secours de l'enseignement traditionnel, mais abstraction faite des relations qui distinguent les trois personnes divines.

Origène commence par affirmer l'existence d'un Dieu unique, créateur et ordonnateur du monde. Dieu, dit-il, est un pur esprit, et rien de corporel ne peut approcher de sa nature. Car qui dit corps, dit composition de parties ; or Dieu, étant le premier principe des choses, ne saurait avoir de parties, puisque, dans cette hypothèse, les éléments qui serviraient à le former, seraient antérieurs à leur principe, ce qui est absurde. Pareillement, si Dieu était circonscrit par un espace quelconque, il serait inférieur à l'espace qui le contiendrait. Toujours égal à lui-même et indivisible, il n'admet ni le plus ni le moins, il n'est susceptible ni d'addition ni de retranchement; et pour tout dire d'un mot, il est l'unité même (ἑνὰς) ou la monade absolue (μονὰς) (1). D'autre part, Dieu est incompréhensible pour l'esprit humain : tout ce que nous pouvons dire ou penser de lui reste infiniment au-dessous de la réalité. Cependant, bien que le regard de

(1) *Periarchon*, préface, 4; livre I, c. I, n° 6. Il ne saurait y avoir le moindre doute sur le sentiment d'Origène touchant l'absolue simplicité de l'Être divin. Dans le chapitre même que nous analysons, il réfute ceux qui seraient tentés d'invoquer certains passages de l'Ecriture à l'appui d'un anthropomorphisme grossier. Il explique dans un sens tout spirituel les expressions de « feu dévorant, souffle, lumière, » appliquées à Dieu (n° 1-5). Dans le *Traité de la prière,* dont le texte grec est arrivé jusqu'à nous, on reproduit son opinion en termes qui ne permettent aucune équivoque : « Quand l'Ecriture dit que le Père des saints est dans les cieux, on ne doit pas se figurer qu'il est circonscrit par une forme corporelle, ni qu'il habite les cieux. Car, dans ce cas, il serait inférieur aux cieux qui le contiendraient, tandis qu'il embrasse au contraire et contient toutes choses par la vertu ineffable de sa divinité. En général, toutes ces paroles qui, prises au pied de la lettre, signifient pour les ignorants que Dieu est dans un lieu, il faut les interpréter suivant les hautes et spirituelles notions que nous devons nous former de la divinité (XXIII). » Un peu plus loin il exprime la même idée, afin de mettre le dogme de la spiritualité divine à l'abri de toute fausse représentation : « Nous avons cru devoir nous étendre sur ces mots : Notre Père qui êtes aux cieux, pour écarter les conceptions basses de ceux qui s'imaginent que Dieu est au ciel comme dans un lieu, à la façon des corps. Il faudrait en conclure que lui-même est un corps, d'où résulteraient les conséquences les plus impies, à savoir qu'il est divisible, matériel, corruptible ; car un corps est tout cela (XXIII). » On voit par ces paroles combien Origène a toujours été éloigné de vouloir attribuer à Dieu aucune propriété corporelle.

l'intelligence soit impuissant à le saisir en lui-même et tel qu'il est, nous pouvons le connaître par ses œuvres qui sont autant de rayons échappés à sa toute-puissance (1).

Jusqu'ici, la théodicée d'Origène est irréprochable. Le philosophe alexandrin se borne à formuler les notions de la simplicité, de la spiritualité, de l'incompréhensibilité divine, telles qu'il les trouve dans la raison humaine éclairée par le christianisme. C'est en voulant déterminer les rapports de Dieu avec le monde, qu'il vient se heurter contre un écueil où tant d'esprits ont échoué. Le premier attribut divin dont le vrai caractère lui échappe, c'est la toute-puissance. A l'entendre, Dieu cesserait d'être tout-puissant, s'il n'avait pas manifesté son pouvoir de toute éternité par la création du monde. Dire que le monde n'a pas toujours existé, c'est affirmer que Dieu est devenu créateur de non-créateur qu'il était ; or un pareil changement détruirait l'immutabilité divine. Donc pour sauver l'absolue perfection de Dieu, il faut soutenir l'éternité de la création. Permettez-moi, Messieurs, de placer sous vos yeux ce passage qui répand une si vive lumière sur la théorie d'Origène :

« Dieu ne saurait être appelé tout-puissant, à moins d'avoir des sujets sur lesquels il exerce sa puissance ; et par conséquent, pour qu'il manifeste son pouvoir suprême, il faut que toutes choses subsistent. Car si l'on voulait prétendre qu'il y a eu soit des siècles soit des espaces où ce qui a été fait n'était pas encore fait, on montrerait évidemment par là que Dieu n'était pas tout-puissant dans ces espaces ni dans ces siècles, qu'il ne l'est devenu que plus tard, à partir du moment où il y a eu des êtres sur lesquels s'est déployée sa puissance. Dieu aurait donc fait du progrès ; il serait devenu meilleur, puisqu'on ne saurait douter qu'il vaille mieux être tout-puissant que de ne l'être pas. Or,

(1) *Periarchon*, l. I, c. I, nos 5, 6.

n'est-il pas absurde de supposer que Dieu ne soit arrivé que plus tard, et par voie de progrès, à posséder ce qui convient à sa nature? Que s'il n'y a jamais eu de moment où Dieu n'ait été tout-puissant, nous devons admettre nécessairement qu'il y a toujours eu des êtres par lesquels cette toute-puissance s'est manifestée, des sujets soumis à l'empire du monarque suprême (1). »

Ces paroles sont très claires. Origène affirme l'éternité de la création comme une conséquence nécessaire de la toute-puissance divine. Remarquez bien, Messieurs, que je cite la traduction de Rufin, qui ne saurait être soupçonné d'avoir voulu grossir la liste des erreurs contenues dans le texte original. Nous avons vu au contraire avec quel soin il s'efforce de mitiger certaines propositions trop choquantes pour un lecteur orthodoxe. On ne court donc aucun risque de calomnier Origène en lui attribuant les opinions téméraires que Rufin a laissées subsister dans sa version : ce dernier a fait tout ce qu'il a pu pour diminuer les saillies et adoucir les couleurs. Du reste la pensée de l'auteur reparaît dans le IIIe livre, plus vive encore et mieux accusée. Là, ce n'est plus la toute-puissance seule, mais encore la bonté et l'activité divines qui exigent impérieusement, aux yeux d'Origène, une création sans commencement ni fin. En confirmant la page que je viens de vous lire, ce paragraphe nous permettra de préciser davantage l'état de la question, et de montrer dans quel sens le philosophe chrétien soutenait l'éternité de la création.

« On a coutume de nous adresser cette objection : Si le monde a commencé dans le temps, que faisait Dieu avant le commencement du monde? Car il est impie et absurde à la fois de dire que la nature de Dieu reste oisive et immobile,

(1) *Periarchon*, l. I, c. 2, n° 10. Le texte grec que cite Justinien dans sa lettre à Menna présente absolument le même sens, ce qui prouve que la version de Rufin est fort exacte en cet endroit.

ou de penser que sa bonté n'a pas toujours fait le bien, que sa toute-puissance n'a pas toujours exercé le pouvoir. Voilà ce qu'on nous oppose d'ordinaire, quand nous disons que ce monde existe depuis un temps déterminé, et que nous calculons son âge sur la foi des Écritures. A quoi il ne me semble pas que les hérétiques puissent donner une réponse facile, s'ils veulent s'en tenir à leur doctrine. Quant à nous, fidèles aux règles de la piété, nous répondrons que Dieu n'a pas commencé d'opérer, alors qu'il a fait ce monde visible; mais de même qu'il y aura un autre monde après la corruption de celui-ci, ainsi pensons-nous qu'il y en avait eu d'autres avant le commencement du monde actuel: deux points qui se confirment également par l'autorité de la sainte Écriture. Car, qu'un autre monde doive succéder à celui-ci, Isaïe nous l'enseigne quand il dit: Il y aura un ciel nouveau et une terre nouvelle que je ferai subsister en ma présence, dit le Seigneur. De plus, que d'autres mondes aient précédé celui-ci, l'Ecclésiaste nous le déclare par ces paroles: Qu'est-ce qui a été fait? Cela même qui se fera. Et qu'est-ce qui a été créé? Cela même qui devra être créé, car il n'y a rien d'entièrement nouveau sous le soleil. Peut-on dire d'une chose quelconque qu'elle soit nouvelle? Non, car elle a existé dans les siècles qui nous ont précédés. — Ces témoignages prouvent tout ensemble qu'il y a eu des siècles avant, et qu'il devra y en avoir après nous. Ne vous imaginez pas cependant que plusieurs mondes existent simultanément; non, mais à la fin du monde actuel sera le commencement d'autres mondes (1). »

Si je ne me trompe, Messieurs, vous n'avez pas de peine à saisir la véritable pensée d'Origène. En disant qu'il n'y a pas eu de temps où la puissance, la bonté et l'activité divines

(1) *Periarchon*, l. III, c. 5, n° 3. La traduction de S. Jérôme est entièrement conforme à celle de Rufin, en sorte que l'authenticité du texte est à l'abri de toute discussion.

ne se soient manifestées, en d'autres termes, qu'il y a toujours eu des créatures, le chef de l'École d'Alexandrie n'entend pas soutenir l'hypothèse d'une matière incréée, coéternelle à Dieu, existant à côté de lui comme un deuxième principe des choses et indépendamment de sa volonté. Ce dualisme, qui constitue le fond de la philosophie grecque, il le repousse de toutes ses forces. Le dogme chrétien de la création *ex nihilo*, auquel il croit fermement, l'empêche de tomber dans une erreur si extrême. « Je ne conçois pas, dit-il, en faisant allusion à Platon et à Zénon, que de grands esprits aient pu imaginer une matière incréée, à l'aide de laquelle Dieu aurait formé le monde: par là ils ouvrent la porte aux négations de l'athéisme (1) » Dans son *Commentaire sur la Genèse*, il réfute au long l'opinion de ceux qui prétendaient que le Créateur, semblable à un artisan terrestre, avait eu besoin d'une matière préexistante pour produire l'univers (2). A cette théorie extravagante il oppose, entre autres raisons, l'autorité du IIe livre des Machabées, où il est dit que Dieu a fait toutes choses de rien (3). Voilà donc une première erreur qu'on ne saurait imputer à Origène sans le mettre en contradiction avec tous ses écrits. Sur ce point il s'est nettement séparé des coryphées de la philosophie grecque, pour maintenir l'idée chrétienne d'une création proprement dite.

A cette restriction, nécessaire pour éviter toute confusion entre des opinions bien distinctes, il convient d'en ajouter une autre. Lorsque Origène soutient qu'il y a toujours eu des créatures, parce que la toute-puissance divine n'a jamais pu rester inactive, il ne veut point parler du monde actuel,

(1) *Periarchon*, l. II. c. 1, n° 4.

(2) *In Genesim*, ad cap. I, vers. 12 : Fragment conservé par Eusèbe, *Prépar. évang.*, l. VII.

(3) *Periarchon*, l. II, c. 1, n° 5. — *In Joannem*, t. I, ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησε.

de l'ordre de choses que nous avons sous les yeux et dont nous faisons partie. Devant les textes formels de l'Écriture sainte et le sentiment unanime de la tradition, il ne pouvait pas nier que ce monde n'eût eu un commencement : le premier verset de la Genèse aurait suffi pour l'avertir de son erreur. Aussi, bien loin d'affirmer l'éternité du monde actuel, il consacre tout un chapitre du IIIe livre à prouver le contraire, et il ajoute avec raison que ce point de doctrine est expressément compris dans l'enseignement de l'Église (1). C'est encore là une distinction qu'il importe de ne pas perdre de vue, si l'on veut se rendre un compte exact de la théorie que nous examinons. Mais si le monde actuel a commencé d'être, quel moyen de soutenir que la puissance et la bonté divines se sont manifestées de toute éternité ? Nous avons vu comment l'auteur du *Periarchon* cherche à résoudre le problème. Il est vrai, dit-il, le monde où nous sommes n'existe que depuis un temps déterminé ; mais gardons-nous bien de croire que Dieu soit resté inactif jusque-là. Quantité de mondes ont précédé le nôtre, et quantité de mondes le suivront. L'ensemble de choses auquel nous appartenons n'est qu'un anneau dans cette série de mondes appelés à l'existence l'un après l'autre par la volonté du Créateur. Car Dieu crée éternellement, et la fin d'un monde n'est que le commencement d'un autre. Voilà, Messieurs, le point de départ de la cosmologie d'Origène : c'est la clef de tout son système théologique. Par cette succession indéfinie de mondes se rattachant l'un à l'autre il espère sauver les attributs de Dieu, et arriver à une manifestation éternelle de la puissance, de la bonté et de l'activité divines. Certes, il faut en convenir, la conception est originale ; elle a de quoi éblouir par une certaine apparence de grandeur. Voyons si elle résiste au regard d'une raison ferme qui ne

(1) *Ibid.*, l. III, c. 5, n° 1. — *Item*, préface, n° 7.

se laisse pas troubler par les artifices du sophisme ni séduire par les rêves de l'imagination.

Et d'abord il est facile de s'apercevoir que ces hypothèses reposent sur une notion erronée de la toute-puissance divine. Suivant Origène, cette perfection manquerait à Dieu, s'il ne la manifestait de toute éternité par la création d'un monde quelconque : assertion insoutenable, qui ne tend à rien moins qu'à détruire l'idée d'un Être parfait, libre dans ses actes, et se suffisant pleinement à lui-même. Dieu ne créerait absolument rien, que sa puissance n'en resterait pas moins pleine et entière. Car ce qui la constitue, c'est le pouvoir essentiel qu'il a de faire tout ce qui ne répugne pas à son infinie perfection. Ce pouvoir a sa racine dans la nature de Dieu et ne fait qu'un avec elle ; il existe indépendamment des êtres contingents par lesquels il se manifeste. Dieu en a conscience comme d'un attribut qui lui est propre : cela suffit pour conserver à ce pouvoir son absolue réalité, lors même qu'il ne se déploierait dans la création d'aucun être fini. Sans doute Dieu se manifeste nécessairement de toute éternité, mais dans son Fils, et non pas en dehors de lui. Sa puissance, sa sagesse, sa bonté se réfléchissent dans le Verbe, qui est son image adéquate, la figure de sa substance et la splendeur de sa gloire : pour être réelles, elles n'ont pas besoin d'éclater ailleurs ; c'est en Dieu lui-même, dans la génération du Fils et dans la procession de l'Esprit-Saint qu'il faut chercher le terme nécessaire de leur manifestation. Si Origène avait creusé davantage le dogme de la Trinité, il serait sorti des difficultés qui l'embarrassaient : au lieu de confondre les actes immanents de Dieu avec ses opérations extérieures, il n'aurait pas eu de peine à répondre aux objections tirées de l'activité divine.

Il est très vrai de dire que la vie ne se conçoit pas sans activité, partant que la nature divine ne saurait être oisive et inerte. Mais suit-il de là que Dieu ait besoin de créer

un monde pour y exercer son activité ? Nullement. Cette activité qui lui est essentielle, il la déploie au dedans de lui-même. Car il se connaît et il s'aime ; or la révélation nous apprend que cette connaissance et cet amour sont également féconds, que la nature divine, sans cesser d'être numériquement une, se communique par le Père au Fils, par le Père et le Fils au Saint-Esprit. Il y a là un double acte éternel et nécessaire, des opérations intérieures où l'énergie divine se produit toujours sans jamais s'épuiser. Donc pour être en droit d'affirmer que l'Être divin est essentiellement actif, nous ne sommes pas obligés de supposer une création éternelle ; il suffit, pour écarter l'objection, d'avoir égard à la vie intime de Dieu, à la fécondité intrinsèque de sa nature, ou à ses actes *ad intra*, comme parle l'École. Les Pères du IVe siècle, saint Athanase et saint Grégoire de Nazianze en particulier, ont très bien fait ressortir cette distinction contre les ariens qui, pour nier la génération éternelle du Verbe, attribuaient le même caractère aux processions divines et aux manifestions extérieures de la Trinité (1).

Parmi les raisons qu'apporte Origène pour soutenir l'éternité de la création, il en est une qui a incontestablement plus de valeur. Si Dieu, dit l'auteur du *Periarchon*, n'avait pas toujours manifesté sa puissance, il faudrait admettre en lui un changement, un progrès : de non-créateur qu'il était, il serait devenu créateur ; il aurait passé d'un état à un autre état, et acquis de la sorte une nouvelle perfection, ce qui répugne à l'immutabilité divine (2). J'avoue, Mes-

(1) S. Athanase, *Orat.* II.

(2) Nous comprendrions difficilement qu'on voulût amoindrir la portée de ces paroles d'Origène. Outre les textes déjà cités, un passage reproduit par l'évêque Méthodius et conservé dans la bibliothèque de Photius (cod. 235), montre clairement que l'auteur du *Periarchon* regardait la création comme une conséquence nécessaire de l'activité divine : « Si l'ouvrier ne se conçoit pas sans son œuvre, ni le poète sans ses poèmes, il ne saurait y avoir un Tout-Puissant sans êtres sur lesquels il exerce sa

sieurs, que l'objection est spécieuse ; mais elle n'est telle qu'à cause de la faiblesse de notre raison, incapable de saisir par une perception claire et évidente comment Dieu a pu créer le monde tout en restant immuable. Bref, c'est la question de la coexistence de l'infini et du fini, de l'un et du multiple, du parfait et de l'imparfait, question qui ne cesserait d'en être une qu'autant que nous en comprendrions pleinement les deux termes, la nature de l'infini et celle du fini. De pareilles difficultés peuvent prouver quelque chose contre l'étendue de nos connaissances ; elles ne prouvent absolument rien contre le dogme catholique. Du moment que l'immutabilité divine et le fait de la création sont deux vérités également certaines, nous sommes obligés de les admettre l'une et l'autre, lors même que nous aurions quelque peine a les concilier entre elles. Assurément, je suis bien éloigné de vouloir méconnaître la gravité du problème : il n'y en a pas de plus redoutable pour notre intelligence : c'est même le seul qui puisse arrêter un esprit sérieux, car toutes les autres difficultés se ramènent à celle-là. Cependant, hâtons-nous d'ajouter que la raison humaine ne manque pas de lumières pour éclaircir la question, sinon pour la résoudre de manière à dissiper tout nuage. De ce que le monde a commencé d'être, il ne s'ensuit pas que la volonté de le créer

puissance. Car l'ouvrier tire son nom de ses œuvres ; le poète emprunte le sien à ses poèmes ; ainsi le Tout-Puissant doit-il son nom aux sujets qu'il gouverne. Il faut donc que les choses aient été créées par Dieu dès le principe, sans que l'on puisse supposer de temps où elles n'aient existé. Autrement, il y aurait eu un temps où le Créateur n'existait pas non plus ; et alors, voyez quelles conséquences impies découlent de cette assertion. Il s'ensuivrait de plus que le Dieu immuable et inaltérable aurait éprouvé un changement. Car s'il n'avait créé le monde que plus tard, il serait devenu ce qu'il n'était pas auparavant (*littér.* : il aurait passé du non-créer au créer), ce qui est absurde. Il est donc impossible de dire que l'univers *a commencé d'être et qu'il n'est pas coéternel à Dieu* ἄναρχον καὶ συναΐδιον τῷ θεῷ πρὸ πάν). » Abstraction faite de la confiance que mérite S. Méthodius, l'authenticité de ce texte grec est d'autant moins suspecte que la version latine de Rufin exprime une doctrine toute semblable.

ait eu un commencement. On conçoit en effet que l'acte créateur ait un caractère tout différent de son effet ; car, tandis que cet effet se produit hors de Dieu, l'acte lui-même s'accomplit en Dieu. L'acte créateur peut donc être éternel, sans que son effet le soit également. C'est faute de distinguer entre le plan divin et sa réalisation qu'on essaie de mettre en cause l'immutabilité divine. La création n'amène aucun changement en Dieu ; car c'est de toute éternité que Dieu, par un acte libre de sa volonté, a résolu de créer le monde. Il n'y a point là de transition d'un état à un autre, de qualité nouvelle ajoutée aux anciennes, puisqu'en Dieu la volonté de créer le monde est éternelle et continue. Maintenant, pourquoi ce dessein éternel n'est-il pas et ne peut-il pas être suivi d'une exécution éternelle comme lui ? La raison en est toute simple : c'est que l'infini ne saurait créer l'infini ; autrement il y aurait deux infinis, ce qui est absurde. La création ne peut donc être que finie. Or qui dit fini, affirme une existence limitée dans la durée non moins que dans l'étendue. Voilà pourquoi la création a dû avoir un commencement, bien que l'acte créateur soit éternel comme Dieu.

Origène a très bien compris qu'il est impossible de soutenir l'éternité du monde actuel, sans heurter de front la doctrine chrétienne. Aussi déclare-t-il résolument que l'ordre de choses auquel nous sommes mêlés a eu un commencement. Mais dominé par cette fatale idée, que les perfections divines s'évanouiraient, si elles ne se manifestaient éternellement, il a eu recours à une autre hypothèse pour appuyer sa théorie. Cette hypothèse, nous l'avons vu, consiste à imaginer une série de mondes sans fin, où le nôtre n'occuperait qu'une place intermédiaire. Par cette addition de quantités partielles, il espère arriver à un tout coéternel à Dieu, συναΐδιον τῷ θεῷ τὸ πᾶν (1). Or c'est encore là une pure

(1) Fragment cité par S. Méthod. dans la bibliothèque de Photius, cod. 235.

illusion. L'éternité ne se compose pas d'une succession de moments ; elle n'est pas le produit d'une accumulation de siècles ajoutés l'un à l'autre : l'éternité, c'est Dieu lui-même dans l'immuable et indivisible plénitude de son être. Origène a beau superposer mondes sur mondes dans l'espoir d'aboutir à une manifestation éternelle de Dieu, sa série n'en reste pas moins limitée par le fait ; car si elle ne l'était pas, si elle s'étendait réellement jusqu'à l'infini, il en résulterait qu'à tout instant donné, par exemple à l'instant où je parle, il se serait écoulé une série infinie d'états successifs du monde. Or il est impossible qu'une succession infinie d'unités de temps soit actuellement écoulée ; car, en se continuant, cette succession s'accroîtrait, elle deviendrait plus grande, plus infinie qu'elle n'était : ce qui implique contradiction, puisque l'infini ne comporte ni le plus ni le moins. Voilà pourquoi tout ce qui dure, tout ce qui s'écoule, tout ce qui devient, a nécessairement commencé d'être. Dieu seul est éternel, parce que seul il ne devient pas, seul il demeure toujours ce qu'il est, seul il n'a ni passé ni avenir. Un nombre infini de mondes n'a pas plus de sens qu'un monde infini ; et c'est une tentative tout aussi chimérique de vouloir obtenir une création éternelle par l'addition succesive de plusieurs mondes que par la durée d'un seul.

Évidemment les notions de temps et d'éternité n'avaient pas une précision bien rigoureuse dans l'esprit d'Origène. Sinon il ne se serait pas troublé devant cette objection vulgaire : « Que faisait Dieu avant le commencement du monde ? » Pour sauver la nature divine du reproche d'inertie, il se croit obligé de répondre que Dieu créait d'autres mondes antérieurs à celui-ci. Vous connaissez le mot plaisant que rapporte saint Augustin, et qu'on a tort de lui attribuer, puisqu'il le désapprouve : Dieu préparait des châtiments aux faiseurs de questions indiscrètes. Je ne sais si

la question est indiscrète ; mais ce que je crois pouvoir affirmer, c'est qu'elle n'a pas de sens. Le mot *avant* désigne un rapport de succession ; il suppose le temps déjà existant. Or, avant le monde il n'y avait pas de temps, puisque le temps n'a commencé qu'avec le monde. *Non enim erat tunc*, dit très bien saint Augustin, *ubi non erat tempus* (1). Les notions de temps et de monde sont corrélatives ; l'une ne saurait subsister sans l'autre. Qu'est-ce en effet que le temps ? La mesure de la durée des créatures. Otez les créatures, il n'y a plus de mobilité, de divisibilité ; il n'y a plus d'ordre de succession, ni par conséquent de temps. Au contraire, qu'est-ce qui aurait toujours subsisté, et continuerait de subsister toujours, alors même qu'il n'y aurait jamais eu de temps, ou que le temps s'évanouirait avec l'anéantissement des créatures ? L'éternité, ce présent immobile dont le temps n'est que la mobile image. Donc, au lieu de demander que faisait Dieu avant le commencement du monde ? ce qui n'a pas de sens, puisqu'il n'y avait pas de temps avant le temps, il faut poser la question en ces termes : Que faisait Dieu, ou, pour mieux dire, que fait Dieu (car l'imparfait est inexact) dans l'éternité ? Et alors la réponse n'est pas difficile. Dieu vit en lui-même, dans la contemplation et dans l'amour de son être infini ; et, pour compléter les données de la raison par celles de la révélation, nous ajoutons que cette activité immanente, cette connaissance et cet amour essentiels ont pour termes de leur inépuisable fécondité le Fils et l'Esprit Saint. Cela suffit, à coup sûr, pour éloigner de la substance divine toute idée d'inertie ou de stérilité.

Vous le voyez, Messieurs, la théorie d'Origène nous met en face des problèmes les plus délicats de la métaphysique.

(1) S. Aug., *Confess.* l. XI, c. 11 et 12, nos 14 et 15 : Non præterire potuerunt tempora antequam faceres tempora. Si autem ante cœlum et terram nullum erat tempus, cur quæritur quid tunc faciebas ?

Il n'est pas étonnant que le philosophe alexandrin ait payé son tribut à la faiblesse humaine en voulant résoudre des questions fort épineuses, et qui, dans une certaine mesure, restent en dehors du domaine de la foi. Ainsi le reproche que nous sommes en droit de lui adresser, ce n'est pas d'avoir admis l'existence de plusieurs mondes antérieurs à celui-ci. L'opinion de la pluralité des mondes, soit successive, soit simultanée, a été soutenue bien des fois depuis Origène jusqu'à Fontenelle et à M. de Maistre, sans que la théologie s'en soit beaucoup émue. De pareilles hypothèses ont le tort d'être purement gratuites, et de se mouvoir sur un terrain entièrement inaccessible à l'intelligence humaine. Là-dessus les affirmations et les négations se croisent en pure perte, sans qu'il soit possible d'aboutir à un résultat quelconque. De même, si l'auteur du *Periarchon* s'était borné à dire qu'il n'y a pas eu de temps où des créatures n'aient existé, le débat se réduirait à une pure question de mots sur laquelle il serait facile de s'entendre. Puisque le temps a commencé avec le monde, on peut dire sans erreur, ainsi que l'a fait remarquer le cardinal de la Luzerne dans sa dissertation si solide et si sensée sur l'existence de Dieu (1), que le monde a subsisté de tout temps, mais non pas de toute éternité. Il y a un abîme entre ces deux propositions. Ce que nous trouvons de périlleux dans le système d'Origène, c'est d'avoir prétendu que la création est une conséquence logique des attributs divins, que la toute-puissance, la bonté et l'activité de Dieu exigent la production d'une série infinie de mondes. Là est le vice radical de sa théodicée. Car, avec un pareil principe, c'en est fait de la liberté de Dieu dans ses actes extérieurs. Et si Dieu n'est plus libre de créer ou de ne pas créer, si le monde est un résultat nécessaire de l'essence divine, puisque l'essence divine et les attributs di-

(1) Article VIII, § 47.

vins ne font qu'un, qui ne voit où mène une pareille théorie? Si, en effet, le monde perd son caractère de contingence, pour devenir un être nécessaire, quel moyen désormais de le distinguer de Dieu? Dans ce cas, ne sommes-nous pas obligés d'admettre, pour sauver l'unité de Dieu, que le monde fait partie de l'être nécessaire, ou du moins, qu'il est tiré de la substance divine? Or qu'est-ce que cela sinon le panthéisme! Certes, le panthéisme est à mille lieues de la pensée d'Origène; et c'est à tort que saint Jérôme, Théophile d'Alexandrie et Justinien lui prêtent la doctrine de l'unité de substance (1). Dans son XIIIe *Tome sur saint Jean*, il rejette comme une impiété le sentiment d'Héracléon, qui osait dire « que les adorateurs de Dieu en esprit et en vérité sont consubstantiels (ὁμοουσίους) à cette nature incréée et souverainement heureuse (2). » Dans son *Exhortation au martyre*, il montre que l'âme humaine a « une certaine affinité » (τι συγγενὲς) avec Dieu (3). Un tel langage n'est pas celui d'un homme qui tiendrait l'âme pour une portion ou une dérivation de la substance divine. Cependant, bien qu'Origène ait constamment désavoué les conséquences de son système sur la nécessité de la création, elles n'en découlent pas moins des prémisses. Il est impossible de concevoir un être nécessaire en dehors de la substance divine; car si la substance divine manquait d'un élément nécessaire,

(1) Dans sa lettre à Avitus (§ 14), S. Jérôme s'appuie sur un passage du *Periarchon*, où il est dit « que Dieu et les créatures raisonnables sont d'une seule substance (IV, 36). » Mais il fait observer lui-même qu'Origène a soin d'ajouter, « d'une certaine manière, » *quodammodo* : cette restriction montre clairement qu'il s'agit d'une affinité et non d'une identité de nature. S. Jérôme paraît du reste avoir retiré ce grief mal fondé. Car dans son livre à Pammachius contre Jean de Jérusalem (ch. V et VI), il décharge Origène de cette erreur qu'il attribue à Manichée; et dans une lettre à Marcellin et à Anapsychie (Ep. 126, *alias* 2, n° 1), il distingue entre l'opinion d'Origène qui fait tomber l'âme du ciel, et celle des stoïciens qui la tirent de la propre substance de Dieu.

(2) *In Joannem*, tome XIII, 25.

(3) *Exhort. ad mar.*, XLVII.

elle cesserait d'être parfaite, et l'idée de Dieu s'évanouirait avec la plénitude de son essence.

Leibnitz, qui a repris pour son compte quelques-unes des idées d'Origène sur l'éternité de la création, croit pouvoir sauver la liberté divine en distinguant ce qu'il appelle une nécessité *mathématique*, absolue, excluant la possibilité du contraire, et une nécessité *morale,* relative, fondée sur les perfections divines. A son avis, il suffit d'exclure la première pour écarter les conséquences qu'on pourrait déduire de l'hypothèse d'un monde sans terme dans le passé comme dans l'avenir (1). Je crains fort que la netteté si ordinaire à l'esprit de Leibnitz ne lui ait fait défaut dans cette occasion. Que peut signifier cette nécessité morale appliquée à Dieu pour ses actes extérieurs? Veut-on dire par là que la création est une œuvre conforme aux perfections de Dieu, qu'elle est digne de sa puissance, de sa sagesse et de sa bonté? Ou encore, que Dieu n'a point agi au hasard, sans motif et par un pur caprice? Il n'y a pas de difficulté sur un point que personne ne conteste. Mais n'est-ce pas un abus de langage que d'appeler nécessité morale cette correspondance ou ce rapport d'harmonie entre les attributs du Créateur et son œuvre? Voudrait-on faire entendre, au contraire, qu'il était meilleur pour Dieu de créer que de ne pas créer, partant que ses perfections infinies exigeaient une manifestation d'elles-mêmes? Alors la question changerait d'aspect, et nous nous trouverions en présence d'une vraie nécessité. Car Dieu ne peut pas ne pas faire ce qu'exigent ses perfections; et toutes les objections que soulève l'hypothèse d'un monde nécessaire reparaissent à l'instant même. Un monde moralement nécessaire! Mais comment la nécessité de produire l'imparfait pourrait-elle être comprise d'une manière quelconque dans l'idée de l'être parfait?

(1) *Essais de Théodicée,* partie II.

Bien loin de là, il semblerait, à prendre les choses au pied de la raison humaine, que l'être parfait ne puisse produire l'imparfait sans déchoir. A la rigueur, je comprendrais plutôt le scrupule d'Aristote refusant à Dieu la connaissance du monde, sous prétexte d'éloigner de lui toute imperfection ; ou l'étonnement de Malebranche devant « la condition basse et humiliante de créateur que Dieu a bien voulu prendre ». Sans doute, voilà des exagérations d'un autre genre : car Dieu voit les êtres finis dans leur cause qui est infinie ; et il n'y a pour lui ni bassesse ni humiliation à manifester sa puissance. Mais à tout le moins est-il auss peu raisonnable de prétendre que l'être parfait était moralement obligé de produire l'imparfait. L'infini n'en resterait pas moins ce qu'il est, alors même que le fini n'aurait jamais existé hors de lui.

Si, par suite de son application constante aux sciences mathématiques, il ne s'était pas introduit dans l'esprit de Leibnitz une confusion entre la notion de l'infini et celle de l'indéfini, on ne concevrait pas qu'un si profond penseur ait pu admettre l'hypothèse d'un monde infini par la durée comme par le nombre et la variété des êtres. A la vérité, il hésite par moments ; il recule malgré lui devant une idée aussi étrange que celle de l'éternité du monde. « Je n'ose point nier, écrit-il quelque part, qu'il y ait eu un instant premier (1). » Mais la confusion que je viens d'indiquer trouble la sûreté habituelle de son jugement, et le fait incliner vers un monde sans limites dans la durée aussi bien que dans l'étendue. « Je voudrais savoir, dit-il ailleurs, comment on peut démontrer que toute succession renferme un commencement (2). » Il me semble pourtant que la preuve n'est pas difficile à fournir. Sans doute, aussi longtemps qu'on se

(1) *Lettres à Bourguet,* dans l'édition d'Erdmann, p. 733.
(3) *Ibid.*, p. 720.

tient dans la sphère des abstractions, il est impossible de concevoir une quantité à laquelle on ne puisse en ajouter une autre. C'est l'infini en puissance ou l'indéfini. Mais il en va tout autrement, lorsqu'on passe d'une idée purement abstraite à la réalité. Comme je le disais tout à l'heure, une succession, non plus idéale, mais réelle, qui n'aurait pas eu de commencement, serait infinie : il y aurait donc, à l'heure qu'il est, une infinité de grandeur actuellement réalisée, ou, si vous aimez mieux, une éternité présentement écoulée ; or cela implique contradiction. Car une pareille succession serait à la fois infinie et finie : infinie par l'hypothèse, et finie, puisqu'elle s'accroît à chaque instant. Et qu'on ne dise pas que la création, destinée à n'avoir pas de fin, peut fort bien n'avoir pas eu de commencement. Non, répondaient les scolastiques, dans leur langage un peu barbare, il y a une différence extrême entre l'éternité du côté de l'avenir, *a parte post*, et l'éternité du côté du passé, *a parte ante*. Non, dit Descartes à son tour, et avec beaucoup de raison, de ce que la durée du monde est sans limites du côté de l'avenir, il ne s'ensuit pas qu'elle le soit également du côté du passé (1). En effet, si le monde a eu un commencement, on comprend fort bien qu'une durée finie puisse s'accroître à chaque instant ; mais ce qui ne se conçoit plus dans l'hypothèse contraire, ce qui équivaut à une absurdité, c'est qu'une durée déjà infinie reste néanmoins susceptible d'augmentation. Voilà pourquoi, dans la réalité des faits, il est nécessaire que toute succession renferme un commencement. Moins que tout autre, Leibnitz aurait dû, ce semble, méconnaître ce principe, lui qui avait si bien démontré contre Clarke et Newton, que le temps et l'espace ne sont pas des êtres réels, mais de simples rapports entre les créatures ; par conséquent, que les mots temps, infini et espace

(1) *Lettres*, x, p. 46 et ss.

infini ne présentent aucun sens (1). Mais revenons à Origène.

De prime abord, il semblerait qu'en soutenant l'éternité de la création, le philosophe alexandrin eût dû être conduit par le cours naturel du raisonnement à en affirmer l'immensité. En effet, si la création est infinie en durée, pourquoi ne le serait-elle pas en étendue ? pourquoi ne le serait-elle pas aussi par le nombre et la variété de ses êtres? Il n'y a pas plus de motifs pour lui assigner des limites d'un côté que de l'autre. Par une immense inconséquence, l'auteur du *Periarchon* s'arrête en deçà du terme où une logique plus sévère aurait pu l'amener. Il admet bien une création sans commencement ἄναρχον, mais non pas sans bornes, ἄπειρον (2). Au contraire, à force de vouloir établir que la création se compose d'un nombre d'existences déterminé, il va jusqu'à mettre en péril la toute-puissance divine. Tel est, du moins, le sens qu'offre ce passage du IIIe livre :

« Dans ce commencement que notre esprit se représente, Dieu a produit par sa volonté autant de substances intellectuelles qu'il pouvait suffire. Car il ne faut pas, sous prétexte de louange, ôter à la puissance divine ses limites ; nous devons affirmer, au contraire, qu'elle est finie. Si, en effet, sa puissance divine était illimitée, il s'ensuivrait qu'elle ne se comprendrait pas elle-même ; car il est dans la nature de l'infini de ne pouvoir être embrassé. Dieu a donc fait autant d'êtres qu'il pouvait en comprendre, en tenir dans la main, en ramasser sous sa providence. De même, il a préparé autant de matière qu'il pouvait en orner (3). »

(1) *Controverse entre Clarke et Leibnitz,* troisième écrit de Leibnitz, § 4, quatrième écrit, § 5.

(2) « Dieu a tout fait avec nombre et mesure. Car pour Dieu rien n'est sans mesure ni sans fin... Qu'il s'agisse du nombre des êtres raisonnables, ou de l'étendue de la matière corporelle, tout ce qui est créé se renferme dans un nombre et une mesure déterminés. » (*Periarchon,* IV, 35.)

(3) *Periarchon,* l. II, c. 9, n° 4. Nous traduisons d'après le fragment

Si je saisis bien le sens de ce paragraphe, Origène y exprime trois idées. La première, c'est que Dieu a créé autant d'êtres qu'il suffisait à son plan (1) : principe incontestable, car le nombre des créatures est en raison du but que Dieu se proposait de toute éternité. La deuxième assertion consiste à dire que Dieu ne peut pas créer l'infini. Abstraction faite de la forme peu rigoureuse qu'elle revêt sous la plume de l'auteur, cette maxime n'est pas moins vraie que la précédente, parce qu'il ne saurait y avoir deux infinis l'un à côté de l'autre. Si donc Origène s'était borné à exclure l'hypothèse d'une création infinie dans son étendue et par le nombre d'éléments qui la composent, nous ne pourrions que souscrire à des réflexions si sensées. Mais il va plus loin ; et dans son ardeur à défendre sa thèse, il se laisse entraîner à cette opinion extrême : « Dieu a produit autant d'êtres qu'il lui était possible d'en comprendre ; Dieu a disposé autant de matière qu'il pouvait en orner (2). » Il n'est pas permis de circonscrire ainsi la toute-puissance divine. Mieux inspiré dans le *Traité contre Celse*, Origène affirmera que Dieu a le pouvoir de faire tout ce qui ne contredit pas ses attributs (3). L'absurde ou le contradictoire, voilà l'unique limite de sa puissance, si l'on peut appeler limite ce qui est la souveraine perfection. Dieu était donc libre de tirer du néant autant d'êtres qu'il voulait ; car l'on

grec conservé par Justinien (*Ep. ad Menam, in fine*) ; car le texte est très adouci dans la version latine de Rufin, bien que le sens soit à peu près identique de part et d'autre.

(1) Justinien : ὅσον ἠδύνατο διαρκέσαι, quantum sufficere posse prospexit.

(2) Il n'y a pas moyen de nier que telle ait été la pensée d'Origène ; car malgré toutes ses atténuations, Rufin est obligé d'en convenir : ut tantæ sint quantæ a providentia Dei dispensari, regi et contineri possint. — Le texte grec, dans Justinien, n'offre pas une leçon différente : πεποίηκε τοσαῦτα ὧν ἠδύνατο περιδράξασθαι..... τοσαύτην ὕλην κατεσκεύασέν ὅσην ἠδύνατο κατακοσμῆσαι.

(3) *Contre Celse*, l. III, 70 : « Nous disons que Dieu peut tout ce qui n'est pas contraire à sa dignité, à sa bonté et à sa sagesse. »

ne prouvera jamais qu'il répugnait à sa sagesse ou à sa bonté de créer un monde différent de celui-ci. Tout ce que nous pouvons établir, c'est que l'Être infiniment sage a dû se proposer une fin, et choisir des moyens proportionnés à cette fin ; mais il n'en demeurait pas moins complètement libre dans le choix des moyens et de la fin elle-même. Il est évident que l'opinion d'Origène a beaucoup d'analogie avec l'optimisme de Malebranche et de Leibnitz. Mais, comme l'ont démontré clairement les adversaires de ce système, depuis Fénelon jusqu'à Bayle, on ne saurait prétendre, sans heurter de front les principes de la raison, que Dieu soit tenu de créer le meilleur des mondes possible. De cette manière, la puissance divine se trouverait épuisée par la production du monde : tout ce qui s'accomplit ici-bas, y compris le mal, deviendrait nécessaire ; et la liberté humaine disparaîtrait aussi bien que l'absolue indépendance de Dieu (1).

Déjà, Messieurs, il vous est facile de comprendre pourquoi le *Periarchon* est devenu un champ de controverse dans l'antiquité chrétienne. L'auteur y remue les questions les plus difficiles que l'esprit humain puisse agiter sur cette terre ; et il les traite avec une hardiesse qui va parfois jusqu'à la témérité. Encore n'avons-nous fait qu'un premier pas dans la région des hypothèses où s'est lancé ce brillant et aventureux génie. Tout un système va se dérouler devant nous, une théorie complète qui a ses racines dans les idées d'Origène sur la nature de Dieu, sur la création du monde, et qui embrasse la théologie entière, depuis la question de l'origine des âmes jusqu'à celle de la vie future. Certes, rien n'est plus intéressant que d'assister aux efforts et aux perplexités d'un si puissant esprit en face des mystères qu'il veut sonder. Sans compter qu'il a laissé sur sa route des

(1) Fénelon, *Réfutation du système du père Malebranche.*

traces lumineuses de son passage, nous pouvons dire que ses erreurs mêmes sont un enseignement. Devant une si grande dépense de forces, et à la vue de ces tentatives restées pour la plupart infructueuses, on sent plus vivement combien la science humaine est bornée ; et l'on apprécie davantage les bienfaits de la foi qui, au lieu de livrer l'homme aux hasards de la spéculation individuelle, sait lui procurer la notion claire de ses devoirs et la connaissance certaine de sa destinée.

DIX-SEPTIÈME LEÇON

Cosmologie d'Origène. — Egalité primitive de tous les esprits créés. — Raisons qui portent l'auteur à soutenir ce principe, dont les conséquences se prolongent à travers tout le *Periarchon*. — Crise universelle déterminée par le mouvement libre des créatures raisonnables. — Les quatre classes d'intelligences dont se compose le monde spirituel. — Réaction contre la cosmogonie fataliste des gnostiques. — En voulant les combattre, Origène se jette dans un autre extrême. — Etat et nature des esprits avant la chute. — Origène n'a jamais mis en question la spiritualité de l'âme humaine et des autres intelligences créées, bien que, d'après lui, tous les esprits, à l'exception de Dieu, aient besoin d'être unis à des corps plus ou moins subtils.

Messieurs,

L'examen de la théodicée d'Origène nous a obligés de reconnaître qu'elle pèche par plus d'un endroit. Malgré le soin qu'il met à écarter de l'Être suprême toute représentation basse ou grossière, le philosophe alexandrin ne parvient pas à conserver aux attributs divins leur absolue perfection. Confondant à tort l'action immanente avec l'action transitive de Dieu, il ne conçoit pas la puissance ni la bonté souveraines sans une manifestation extérieure. L'éternité de la création découlait de cette erreur comme une conséquence inévitable. A la vérité, Origène qualifie d'absurde l'hypothèse d'une matière première, indépendante de Dieu et formant hors de lui un deuxième principe des choses. Il tient fermement au dogme de la création, tel qu'il le trouve dans l'Écriture sainte et dans la tradition chrétienne ; en outre, il admet sans la moindre hésitation que le monde présent, ou l'ordre de choses actuel, a eu un

commencement. Mais, dans le but de concilier l'acte créateur avec l'immutabilité de Dieu, il imagine une série infinie de mondes antérieurs et futurs, auxquels le nôtre vient se rattacher comme l'un des anneaux d'une chaîne non interrompue. Nous avons vu tout ce qu'une pareille conception a d'irrationnel, et combien elle met en péril le dogme de la liberté divine ; ce dogme, l'auteur du *Periarchon* le heurte encore sur un autre point, en soutenant que la création renferme autant d'êtres que Dieu pouvait en produire. Des assertions si peu mesurées devaient exercer une influence fâcheuse sur tout son système théologique.

Mais, avant de me suivre dans l'analyse des rapports qui existent entre la théodicée d'Origène et sa cosmologie, vous me demanderez peut-être à quelle source il avait puisé les erreurs qui troublèrent la pureté de son enseignement. Cette source, Messieurs, n'est pas douteuse, et il suffit, pour la découvrir, de se rappeler avec quelle ardeur le disciple de Clément s'était plongé dans l'étude de la philosophie grecque (1) : étude assurément fort utile, mais où il aurait fallu porter une admiration plus discrète et moins confiante, afin de ne pas s'approprier l'erreur en même temps que la vérité. Origène avait commencé de professer la théologie à un âge où en général on a besoin de l'apprendre. Malgré son application constante aux sciences divines et humaines, le jeune catéchiste n'avait pu arriver de sitôt à cette fermeté d'intelligence qui sait résister aux entraînements de l'imagination. Par suite d'un commerce assidu et peut-être prématuré avec les principaux représentants de l'hellénisme, plus d'une opinion spécieuse, mais erronée au fond, s'était glissée dans son esprit mobile, enthousiaste, et par là même ouvert à toutes les impressions. Lorsque plus tard il voulut mettre en ordre ces connais-

(1) Voir Leçon IV.

sances puisées à différentes sources et les fondre ensemble de manière à former un tout organique et bien régulier, il s'opéra dans sa pensée un mélange plus ou moins heureux d'éléments hétérogènes : les thèses de la philosophie grecque vinrent se placer à côté des dogmes chrétiens, demandant à s'unir avec eux dans une alliance fraternelle. Sur la plupart des points, la prétention était inadmissible ; mais le théologien éclectique ne recula pas devant la difficulté de l'entreprise. Pour la mener à bonne fin, il fit subir une sorte de refonte aux systèmes grecs, dans le but de leur prêter une forme et une couleur chrétiennes. Profitant de la latitude que l'Église laissait en certaines matières à la spéculation individuelle, il rejeta toute opinion manifestement erronée, pour ne retenir que ce qui lui paraissait compatible avec l'enseignement de la foi. Ainsi, d'après Platon et d'autres philosophes de l'antiquité, Dieu n'est qu'un simple ordonnateur de la matière, laquelle existe de toute éternité sans avoir été tirée du néant. Impossible de concilier cette erreur capitale avec le dogme chrétien de la création *ex nihilo :* aussi Origène la repousse-t-il comme une impiété ; mais il n'en garde pas moins l'empreinte des doctrines dont sa jeunesse s'était imbue, et s'il écarte l'hypothèse d'une matière préexistante, c'est pour y substituer celle d'une matière éternellement créée. De même, les stoïciens avaient imaginé une succession de mondes exactement semblables les uns aux autres. Origène s'élève avec force contre ce retour fatal des mêmes personnages dans des situations identiques ; cette répétition inévitable des mêmes actes dans plusieurs vies lui paraît à bon droit la négation de la liberté humaine (1). Mais comment ne pas voir une réminiscence stoïcienne dans la série de mondes qu'il suppose à son tour? Ici encore il reprend une idée païenne, qu'il s'efforce de cor-

(1) *Periarchon,* l. II, c. 3, n° 4. — *Contre Celse,* l. V, c. 20 et 21.

riger pour la mettre en harmonie avec le dogme chrétien. Enfin, Messieurs, nous avions été surpris de lui entendre dire que l'univers renferme autant d'êtres que Dieu pouvait en créer. Or c'est précisément ce que soutenaient, d'accord avec l'ancienne académie, les néoplatoniciens du IIe et du IIIe siècle. « Dieu a produit tout ce qu'il pouvait produire », dit Plotin dans sa Ve Ennéade (1). Rien n'est donc plus facile que de remonter à la source des erreurs d'Origène; et s'il vous restait quelque doute sur les nombreux emprunts qu'il a faits à la philosophie grecque, la suite de nos études achèverait de le dissiper. Nous allons passer à présent de la création prise dans son ensemble aux différentes classes d'êtres qui la composent.

Le motif de la création, nous disait l'auteur du *Periarchon*, c'est la bonté divine. Dieu, qui est naturellement bon, voulut produire des êtres capables de sentir et de comprendre ses bienfaits (2). Il en résulte que, pour Origène, les natures raisonnables ou les substances spirituelles sont le but principal de la création ; le monde existe pour elles et à cause d'elles. Ces intelligences ont-elles été créées de toute éternité? Origène ne l'affirme nulle part expressément; mais c'est la conséquence logique de son système, puisque, d'après lui, Dieu n'a jamais été sans monde (3). Quoi qu'il en soit, ce nombre d'esprits est nécessairement limité; car, ainsi que nous venons de le voir, Dieu a créé autant d'êtres qu'il pouvait en gouverner, et à cet égard sa puissance est

(1) Ve Ennéade, l. V, c. 12. Voyez, pour les doctrines de l'ancienne académie, Cicéron, I, *Academ. quæst.* : quia nihil aliter esse possit, atque ab eà constitutum sit.

(2) *Periarchon*, l. II, c. 9, n° 6; *item*, l. IV, 35.

(3) Il est vrai que, dans un passage du *Periarchon*, l'auteur semble assigner un commencement aux natures raisonnables (l. II, c. 9, n° 2). Tel est du moins le sens de la traduction de Rufin. La seule conclusion qui ressorte de ces incohérences assez fréquentes, c'est que, dans les théories d'Origène, le dogme catholique et la spéculation individuelle se heurtent plus d'une fois, sans pouvoir s'harmoniser.

circonscrite. Cela posé, dans quel état se trouvaient primitivement ces substances spirituelles qui forment le vrai noyau de la création? Ici, Messieurs, nous rencontrons une idée tellement féconde pour toute la suite du système, qu'elle doit être envisagée comme le renfermant tout entier. Origène ne peut se résoudre à placer dans la volonté divine le principe de l'inégalité qu'on remarque parmi les natures raisonnables; reporter jusqu'au Créateur la cause de cette diversité lui paraît une assertion injurieuse pour la justice divine qui ne saurait agir arbitrairement ni faire acception de personne. Dieu qui est l'Un absolu, doit imprimer à toutes ses œuvres le cachet de l'unité; c'est en dehors de lui qu'il faut chercher la source de leurs différences. D'où il suit que, dans l'origine, tous les êtres spirituels possédaient les mêmes dons naturels ou surnaturels, la même sainteté, les mêmes connaissances, le même pouvoir, sans qu'il y eût entre eux la moindre inégalité. Le philosophe alexandrin n'hésite pas un instant sur ce principe fondamental; c'est le point de départ de toute sa cosmologie :

« Dieu est la cause première des créatures raisonnables ; or il n'y avait en lui ni variété, ni changement, ni impossibilité. Il a donc dû créer égaux et semblables tous les êtres qu'il voulait créer, puisqu'il n'existait en lui aucun principe de variété ni de diversité (1). »

Ce n'est point là une phrase jetée en passant et au hasard, sans liaison intime avec le reste. L'égalité primitive des intelligences, dans le sens complet du mot, est pour Origène un fait nécessaire, qu'il affirme en plus de vingt endroits, et sans lequel toute sa théorie s'écroule sur elle-même. C'en est fait, à ses yeux, de la justice divine, si l'on attribue à la volonté du Créateur les différences qui peuvent exister entre les natures raisonnables (2). Et cependant, quel moyen de

(1) *Periarchon*, l. II, c. 9, n° 6.
(2) *Periarchon*, l. I. c. 8, n° 2; l. II, c. 9, n° 8.

nier ces qualités ou ces états divers? Saint Paul nous apprend que la hiérarchie des anges comprend différents ordres; et pour ce qui est des âmes humaines, leurs dispositions varient de l'une à l'autre. Où donc est la racine de cette inégalité? Dans le libre mouvement des créatures raisonnables, répond l'auteur du *Periarchon*. Sans doute, à leur origine, elles étaient toutes également resplendissantes de lumière, de grâce et de sainteté. Dieu les avait constituées dans un même état de perfection, sans que nulle d'entre elles fût supérieure à l'autre (1). Mais il les avait aussi douées du libre arbitre, en leur laissant la faculté de se rapprocher ou de s'éloigner de lui par leur propre détermination. De là les situations particulières et les qualités personnelles par où celles-ci se distinguent de celles-là:

« Mais comme les créatures raisonnables, ainsi que nous l'avons souvent montré et que nous le montrerons encore en son lieu, sont douées de la faculté de choisir, leur libre arbitre a porté les unes à chercher le progrès dans l'imitation de Dieu, et les autres à déchoir par leur négligence. Et c'est là, comme nous l'avons déjà dit auparavant, la cause de la

(1) Ritter prétend que, d'après Origène, les esprits créés n'étaient pas, dès le principe, constitués dans l'état de sainteté, mais qu'ils possédaient la faculté d'y arriver (*Geschichte der christlichen Philosophie*, tome I, p. 517, Hambourg, 1821). Rien n'est plus contraire au système exposé dans le *Periarchon*. L'auteur ne conçoit pas la marche des intelligences comme un mouvement de bas en haut, comme une ascension progressive de l'imparfait vers le parfait. Pour lui, la sainteté est ce qu'il y a de primitif et d'originel, la déchéance vient après; et l'économie providentielle n'a d'autre but que d'opérer le retour des esprits à leur premier état. Des textes nombreux, empruntés à différents écrits, montrent que, sur ce point, Origène ne s'éloignait pas de l'enseignement traditionnel. Ainsi, dans le IIe livre du *Periarchon*, il appelle « état de bonté » celui d'où les esprits sont déchus, *ab illo bonitatis statu commoti atque distracti* (c. 1, n° 1). « Il me semble, dit-il dans son commentaire sur l'Épître aux Romains (l. III, c. 3), qu'on ne peut décliner sans avoir été auparavant dans la voie droite. D'où je conclus à la rectitude primitive de la nature raisonnable qui est l'œuvre de Dieu; c'est par un don du Créateur lui-même qu'elle avait été placée dans la voie droite. »

diversité qu'on remarque entre les créatures raisonnables, diversité qui tire son origine non pas des décrets ni de la volonté du Créateur, mais de la liberté propre à chacune d'elles (1). »

Dans ce passage, Origène ne fait que reproduire des déclarations antérieures et réitérées. En effet, dès le commencement du IIe livre, il avait exprimé son opinion de manière à bannir toute équivoque :

« Quelle autre cause assignerons-nous à cette grande diversité qui règne dans le monde, sinon les mouvements multiples et les chutes variées de ceux qui sont déchus de l'unité et de la concorde originelles où Dieu les avait créés? Ébranlés dans leur être et entraînés hors de cet état de bonté, ils se sont vus livrés à la mobilité de leur esprit et à l'agitation de leurs désirs ; par là, au lieu de conserver un et identique le bien de leur nature, ils l'ont échangé contre des qualités différentes, suivant la direction qu'ils voulaient donner à leur libre arbitre (2). »

Ainsi, dans la pensée du catéchiste alexandrin, Dieu reste bien le principe du multiple puisqu'il crée un nombre déterminé d'intelligences ; mais il cesse d'être la cause du divers, car toutes ces intelligences possèdent primitivement la même nature et les mêmes propriétés (3). S'il s'est établi

(1) *Periarchon,* l. II, c. 9, n° 6.

(2) Ibid., l. II, c. 1, n° 1.

(3) Dans sa lettre à Menna, patriarche de Constantinople, l'empereur Justinien va jusqu'à prétendre qu'Origène niait la distinction *numérique* des esprits avant leur chute, δίκα παντὸς ἀριθμοῦ. De cette manière ils n'auraient acquis leur caractère individuel, ou leur personnalité, que par la chute. Il faut avouer que le sentiment de Justinien est plausible à certains égards, et dénote chez le théologien couronné une rare pénétration d'esprit. On ne voit pas bien, en effet, comment la distinction numérique pourrait subsister là où il y a identité complète de nature et de propriétés. Même en Dieu, la distinction numérique des personnes suppose une différence quant à leurs propriétés relatives ou personnelles. Cependant rien ne nous autorise à croire qu'Origène ait poussé son principe jusqu'à ces conséquences extrêmes ; car il affirme en mille endroits la multiplicité des esprits raisonnables et leur existence personnelle avant la chute.

entre elles quelque inégalité, cette différence provient uniquement de leur fait, et n'a pas sa racine dans la volonté de leur auteur. Nous verrons tout à l'heure comment Origène en est arrivé à soutenir cette singulière opinion. Pour lui prêter un fondement, il s'appuie sur un principe incontestable. Dieu seul, dit-il, possède la saintete substantiellement; il est bon et parfait par essence. Dans les créatures, au contraire, la sainteté n'est qu'un accident; elles peuvent y arriver ou s'y maintenir, comme elles sont capables d'en déchoir. Elles ont le choix entre le bien et le mal, et il n'y a rien dans leur nature qui les pousse fatalement à l'un plutôt qu'à l'autre. En vertu de leur libre arbitre, elles ont la faculté de conserver ou de perdre le don divin (1). Sans doute, par un effet de sa bonté, le Créateur avait constitué toutes les natures raisonnables dans l'état de justice; mais en les douant du libre arbitre, il voulut qu'elles pussent s'approprier, par leur activité personnelle, le bien qui leur avait été communiqué gratuitement, *beneficio conditoris* (2). De là pour chacune d'elles la possibilité de persévérer dans le bien ou de se porter au mal.

Cela posé, quel a été le résultat de cette crise universelle? Ce résultat a été aussi complexe que le mouvement libre des créatures raisonnables. Suivant qu'elles se sont rapprochées ou éloignées de Dieu, elles ont acquis chacune des qualités propres, et mérité une situation ou un rang déterminé. Par là leur égalité originelle s'est détruite; et de la rupture volontaire de cette unité primordiale est sorti le monde multiple et varié que nous avons sous les yeux. D'abord, il est une première classe d'intelligences, les anges, qui ont persévéré et même progressé dans le bien, mais à des degrés divers; et cette diversité de mérites est la cause de leur

(1) *Periarchon*, l. I, c. 5, nos 3 et 5; c. 8, no 2.
(2) Ibid., l. II, c. 9, no 2.

distribution en différents ordres. Car, fidèle au principe qu'il énonçait tout à l'heure, Origène n'admet pas que la hiérarchie angélique doive sa gradation de pouvoirs et de fonctions à la volonté du Créateur. Non, c'est en raison de leurs mérites que les chérubins ont acquis leur force contemplative ; les puissances, leur sainte autorité ; les vertus, leur invincible vigueur ; les trônes, leur admirable fixité, et ainsi de suite. Dieu a réparti les anges en plusieurs chœurs, d'après l'usage qu'ils avaient fait de leur libre arbitre (1). Au-dessous d'eux vient se placer une deuxième catégorie d'intelligences, qui, sans s'être positivement détachées de Dieu, n'ont pourtant pas mérité une situation égale à celle des anges. Le Créateur les fait servir à l'ornement du monde visible, en leur confiant un ministère de secours à l'égard des esprits inférieurs. Par suite de cette disposition, elles animent le soleil, la lune et les étoiles, corps brillants, éthérés, qu'elles conserveront jusqu'à la transformation du monde actuel (2). A partir des esprits sidéraux, commence la série des natures raisonnables que le péché a séparées de Dieu. Dans cette série descendante, les âmes humaines occupent la première place. Créées en même temps que les anges, et avec une égale somme de perfections, ces intelligences se sont éloignées de leur principe, pour se replier sur elles-mêmes et chercher dans leur propre nature la source de la béatitude. Comme châtiment de leur défection, Dieu les envoie

(1) *Periarchon*, l. I, c. 5, n° 3 ; l. I, c. 8, n° 4.

(2) Les esprits sidéraux ont-ils participé à la chute primitive? C'est une question que les textes du *Periarchon* n'éclaircissent pas complètement. D'un côté, l'auteur parle de leurs « mérites supérieurs (l. II, c. 9, n° 7). » De l'autre, il les présente comme remplissant leurs services malgré eux, *non sponte, inviti, ingrati* (l. III, c. 5, n° 4) ; ils gémissent avec le reste de la création, attendant leur délivrance future (l. I, c. 7, n° 5) : état qui paraît impliquer une déchéance. Ce qu'il y a de certain, c'est que, dans la théorie d'Origène, les esprits sidéraux occupent une place intermédiaire entre les anges et les âmes humaines : inférieurs en mérite à ceux-là, ils l'emportent de beaucoup sur celles-ci.

dans des corps épais et grossiers, où elles passent le temps de l'épreuve. La terre, qui leur sert de domicile, doit devenir le théâtre de leur purification. Là s'ouvre pour chacune d'elles une lutte incessante entre la chair et l'esprit, entre les penchants inférieurs et des aspirations plus hautes, lutte qui décidera de leur destinée dans un monde futur (1). Reste une dernière classe d'esprits dont la déchéance a été bien plus radicale, les démons. Ils sont arrivés par leur faute à un tel degré de malice, que le bien est devenu l'objet constant de leurs attaques. Non seulement ils se sont rendus indignes d'avoir aucune part à l'économie du salut, mais ils la contrarient et la combattent de toutes leurs forces (2). Nous verrons plus tard dans quel sens il faut entendre ces paroles, et si la doctrine de l'auteur sur le libre arbitre lui permet d'exclure les démons du retour final des esprits déchus vers Dieu.

Arrêtons-nous un instant devant cette échelle des êtres intelligents, qu'Origène vient de construire sous nos yeux. Il est clair que, dans cette vaste conception, le vrai se mêle au faux, et les opinions libres à des erreurs justement condamnées par l'Église. Quand le chef du Didascalée prétend que les astres sont animés, il adopte une hypothèse qui a séduit beaucoup de philosophes et d'astronomes, depuis Platon jusqu'à Tycho-Brahé et à Keppler. Il a raison d'ajouter que l'enseignement de la foi ne fournit sur ce point aucune donnée précise (3). La seule observation que nous ferons à cet égard, c'est que les textes de l'Écriture sainte sur lesquels il appuie son sentiment ne prouvent absolument rien (4). De même, s'il s'était borné à soutenir que Dieu a

(1) *Periarchon*, l. II, c. 6, n° 2; l. II, c. 8, n° 3.

(2) Ibid., l. I, c. 6, n° 3.

(3) *Periarchon*, *Præf.*, n° 10. S. Thomas déclare également que la question de savoir si les astres sont animés ou non ne rentre pas dans le domaine de la foi (l. II, *contr. Gent.*, c. 70).

(4) Ibid., l. I, c. 7, n°s 2, 3, 4. Quand les prophètes et le psalmiste per-

confirmé les anges dans le bien par suite de leur fidélité, et que l'épreuve subie avec constance leur a valu un surcroît de dons et de pouvoirs, il n'aurait rien avancé que l'orthodoxie la plus rigoureuse ne puisse admettre. Mais ce qu'il y a de radicalement faux dans sa théorie, c'est le principe même d'où il part pour l'établir. En affirmant que Dieu n'aurait pu, sans manquer à sa justice, créer des intelligences inégales en nature ou en propriétés, Origène compromet de le nouveau dogme de la liberté divine. Et qu'est-ce donc qui empêcherait le Créateur d'établir certaines différences entre les natures raisonnables ? Sa justice ? Mais la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû. Or Dieu ne doit rien à ses créatures, pas même l'existence : soit naturels, soit surnaturels, ses dons sont absolument gratuits. Dieu ne fait aucune injustice à l'homme en le mettant au-dessous de l'ange. Il a pu distribuer les anges eux-mêmes en différents ordres, avec des qualités et des fonctions très diverses, sans que nul fût en droit de se plaindre d'avoir été placé à tel rang plutôt qu'à tel autre. On ne concevrait pas en vérité qu'un si grand esprit ait pu méconnaître ces notions élémentaires, s'il ne s'était laissé entraîner au delà des justes limites par sa polémique avec les sectes contemporaines. C'est, Messieurs, ce qu'il importe de bien considérer.

Nous l'avons fait remarquer plus d'une fois, pour se rendre compte de la marche des idées dans l'esprit d'Origène, il faut avoir égard aux doctrines qu'il se proposait de combattre. L'infatigable écrivain a lutté toute sa vie contre les ennemis de la foi ; et, en voulant réfuter leurs opinions, il lui est arrivé assez souvent d'exagérer les siennes. C'est ainsi

sonnifient les astres, pour montrer que les corps célestes accomplissent les ordres du Créateur, ce tour figuré, si naturel à la poésie hébraïque, n'indique pas nécessairement des êtres doués d'intelligence. Il en est de même pour ce texte du livre de Job : « Les étoiles ne sont pas sans tache devant lui : » c'est-à-dire que la clarté des astres, comparée à la lumière divine, n'est que ténèbres.

que, dans la controverse sur la Trinité, où il se trouvait en face des hérétiques unitaires, nous l'avons vu insister avec tant de force sur la distinction des personnes divines et leur subordination relative, qu'il semblait porter atteinte à leur parfaite égalité. Ici encore, nous rencontrons un fait analogue, avec cette différence qu'il ne s'agit plus seulement d'une terminologie défectueuse, mais d'une erreur réelle. Abusant de cette parole de l'Évangile : « Un bon arbre ne saurait produire de mauvais fruits, ni un mauvais arbre de bons », les partisans de Marcion, de Valentin et de Basilide, assez nombreux à Alexandrie, prétendaient que les âmes humaines sont de différentes natures ; qu'en vertu de leur origine et de leurs qualités natives les unes se portent nécessairement au bien, et les autres au mal. De là leur division ordinaire des hommes en pneumatiques, psychiques, et hyliques. Dans leur ardeur à défendre ces antithèses, ils allaient jusqu'à soutenir que toutes les intelligences créées ne procèdent pas d'un seul et même auteur; leur distinction chimérique entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu du Nouveau venait en aide à ces fantaisies. Il est évident que la doctrine du libre arbitre disparaissait dans ce fatalisme cosmologique. C'est contre de pareilles rêveries qu'Origène s'élève avec force dans les trois premiers livres du *Periarchon* (1). Il s'attache à montrer que les créatures raisonnables deviennent bonnes ou mauvaises, suivant l'usage qu'elles font de leur liberté : excellente thèse, qu'il développe avec autant de clarté que de vigueur. Mais pourquoi ne pas se borner à détruire ce qu'il appelle avec raison « des fables ineptes et impies? » Quelle nécessité y avait-il de se jeter dans un autre extrême, et de prétendre, non seulement que le mal moral ne dérive pas de la volonté du Créateur, que tout être spirituel a reçu le pouvoir de faire le

(1) *Periarchon*, l. I, c. 8, n° 2 ; l. II, c. 9, n° 5 ; l. III, c. 1.

bien, mais encore que le bon ou mauvais usage du libre arbitre est l'unique cause de la différence des dons et des aptitudes qui distinguent les intelligences entre elles? C'était là une exagération manifeste, par laquelle, sous prétexte de sauvegarder le libre arbitre dans les esprits créés, on amoindrissait la liberté du Créateur. Quoi qu'il en soit, vous voyez par quelle pente Origène s'est vu amené à soutenir l'égalité primitive de toutes les natures raisonnables. En admettant que Dieu peut, sans blesser la justice, créer des esprits plus parfaits les uns que les autres, il craignait de prêter le flanc aux objections des sectaires, et de leur fournir un motif d'alléguer que Dieu a fort bien pu, et par la même raison, créer des esprits nécessairement bons et des esprits nécessairement mauvais. Crainte chimérique, car autre chose est de dire que Dieu ne saurait produire le mal; autre chose d'affirmer qu'il est libre de créer des êtres plus ou moins parfaits. Mais enfin l'erreur d'Origène s'explique par les préoccupations qu'il a portées dans sa controverse avec les sectes de son temps. Or, Messieurs, cette erreur ne pouvait manquer de l'entraîner à d'autres non moins graves. En effet, il n'y a pas moyen de nier que les âmes humaines soient inégalement douées, que les unes diffèrent des autres par leurs qualités et leurs dispositions. D'où peut provenir cette diversité? De la volonté du Créateur? Non, puisqu'il doit à sa justice d'accorder à toutes les natures raisonnables la même somme de perfections. Reste donc, pour expliquer ces différences, le bon ou mauvais usage que chaque âme aura fait de sa liberté dans une vie antérieure à celle-ci. Conséquent à son principe, Origène ne recula pas devant cette hypothèse, qui n'est pas la partie la moins curieuse de son système. Mais, avant de voir comment il la développe, il faut que nous revenions un instant sur nos pas, afin de nous former une idée exacte de la nature des esprits au moment de la chute.

Ces intelligences étaient-elles dégagées de tout lien avec la matière, en sortant des mains de Dieu ? Ou bien, se trouvaient-elles unies, dès l'origine, à un corps quelconque ? En d'autres termes, le monde matériel a-t-il été créé en même temps que le monde des esprits, ou ne doit-il son existence qu'à leur chute ? C'est une question sur laquelle il reste bien du vague dans la théorie d'Origène. Cependant il ne me paraît pas impossible de déterminer au juste l'opinion qu'il s'était faite à cet égard. L'idée d'un être fini, complétement affranchi de toute forme corporelle, n'a jamais pu se fixer dans l'esprit du philosophe alexandrin. Il ne conçoit la limite de l'existence, dans les natures raisonnables, que sous l'image d'une circonscription plus ou moins matérielle. Aussi attribue-t-il à Dieu seul l'incorporalité absolue. Le texte que je vais vous lire est formel, et mérite d'autant plus de confiance que le traducteur du *Periarchon* n'a pas l'habitude de mettre en relief ce qu'il peut y avoir de choquant dans l'original :

« S'il est impossible d'affirmer en aucune façon qu'une nature quelconque, à l'exception du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, puisse vivre sans corps, nous arriverons nécessairement à cette conclusion toute naturelle : bien que les natures raisonnables soient l'objet principal de la création, la substance matérielle ne peut en être séparée que par abstraction et en idée. Cette substance paraît avoir été produite pour elles ou après elles ; mais en réalité elles n'ont jamais vécu ni ne vivent jamais sans matière. Car c'est avec raison qu'on attribue à la Trinité seule le privilège de la vie incorporelle. Ainsi donc que nous l'avons dit plus haut, cette substance matérielle dont se compose le monde est susceptible par sa nature de recevoir toutes les formes. Abaissée au niveau des êtres inférieurs, elle s'épaissit dans des corps plus grossiers, pour prêter à ce monde visible mille apparences diverses. Mise au service d'êtres plus par-

faits et plus heureux, elle brille de l'éclat des corps célestes, elle orne du vêtement d'un corps spirituel les anges de Dieu ou les enfants de la résurrection ; et c'est au moyen de ces combinaisons multiples qu'un seul monde présente à la fois les aspects les plus variés (1). »

Avec cette retenue si louable, qui ne l'abandonne jamais au milieu de ses spéculations les plus hasardées, Origène ne manque pas d'ajouter qu'il faut porter dans ces matières une grande défiance de soi-même ; mais enfin l'on voit clairement de quel côté l'entraîne le cours de ses idées. C'est ainsi que, dans le premier livre du *Periarchon*, il avait déjà énoncé cette proposition : « Il n'appartient qu'à la nature de Dieu, c'est-à-dire du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, de pouvoir exister en dehors de toute substance matérielle et sans que nul élément corporel vienne s'y mêler (2). » Voilà pourquoi, dans son *Commentaire sur saint Matthieu*, il attribue aux anges « des corps aériens, resplendissants comme la lumière du jour (3). » Même opinion au sujet des esprits sidéraux, dans le *Traité de la prière* : « Cette classe d'intelligences se sert d'un corps aérien et très pur (4). » Il ne me paraît donc guère possible de se méprendre sur la véritable pensée de l'auteur relativement aux esprits créés. Pour les maintenir dans les limites de l'existence finie, il se croit obligé de les circonscrire dans une enveloppe matérielle et de réserver à Dieu seul l'incorporalité, dans le sens complet du mot (5). Sans doute, il y a bien des degrés dans les con-

(1) *Periarchon*, l. II, c. 2, n° 2.

(2) *Periarchon*, l. I, c. 6, n° 4 ; *item*, l. IV, n° 35.

(3) In Matth., XVII, 30, τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα, αἰθερια, καὶ αὐγοειδὲς φῶς. Remarquons bien que le commentaire sur S. Matthieu est l'un des derniers ouvrages d'Origène. Il serait donc peu exact de prétendre que l'auteur avait retiré cette opinion vers la fin de sa vie.

(4) *De orat.*, c. VII.

(5) Nous devons faire remarquer néanmoins que, dans un endroit de son *Commentaire sur S. Jean* (t. I, c. 17), Origène semble exprimer une opinion toute contraire : « Il est nécessaire de savoir si, tandis que les

ditions extérieures auxquelles il lui plaît de les soumettre. A l'exemple de Platon et d'Aristote, il envisage la matière comme une substance générale, indéterminée, qui par elle-même n'a aucune forme, ni aucune qualité, mais qui est susceptible de recevoir telle qualité ou telle forme qu'il convient au Créateur de lui donner (1). Ainsi, les anges restés fidèles à Dieu conservent le vêtement subtil, aérien, éclatant de lumière, avec lequel toutes les intelligences avaient été créées dès l'origine. Chez les démons, cette enveloppe s'épaissit, bien qu'elle ne perde pas entièrement sa finesse ni sa ténuité primitive (2). Quant aux esprits sidéraux, ils acquièrent, par suite des fonctions qu'il remplissent dans la création, un corps resplendissant de clarté, non pas tel cependant qu'ils ne souhaitent d'en être affranchis. Vient enfin la classe des intelligences que le péché a converties en âmes humaines : ici, l'épaississement de la matière primordiale est bien plus sensible ; unies à des corps charnels et grossiers, elles sont captives sur cette

saints vivaient dans la béatitude d'une vie *tout immatérielle et incorporelle* (ἄϋλον πάντη καὶ ἀσώματον), celui qu'on appelle le dragon a mérité de tomber avant tous les autres dans les liens de la matière et du corps. » Malgré sa forme dubitative, « il faut savoir si », cette phrase n'en reste pas moins digne d'attention. Il en est de même d'un autre passage : « Ce monde visible, devenu matériel, à cause de ceux qui ont besoin de vivre de la vie matérielle, comprend différents lieux ; eu égard aux choses immatérielles, invisibles et incorporelles, ces lieux sont inférieurs, non pas tant à cause de leur situation que par rapport aux choses invisibles (*in Joannem*, XIX, 5) » : antithèse qui paraît insinuer également l'existence d'un monde formé de purs esprits, par opposition au monde visible. Si tel était le sens de ces passages, il faudrait en conclure que l'auteur n'a pas toujours su demeurer d'accord avec lui-même : conclusion que sa grande mobilité d'esprit et la rapidité avec laquelle il écrivait ses ouvrages nous obligeront de tirer plus d'une fois.

(1) *Periarchon*, l. II, c. 1, n° 4 ; l. IV, n°s 33, 34.

(2) Ibid., *Præf.*, n° 8. Pour être conséquent à son principe, Origène aurait dû attribuer aux démons un corps plus grossier qu'aux âmes humaines, puisque l'enveloppe matérielle s'épaissit en raison de la gravité des fautes. On peut voir par ce seul détail combien toute la théorie est défectueuse. C'est la remarque très sensée que fait S. Augustin dans la *Cité de Dieu*, l. XI, c. 23.

terre créée pour elles et en harmonie avec leur état présent. On pourrait croire d'après cela que le philosophe alexandrin n'admettait pas la spiritualité des subtances pensantes, ou du moins qu'il faisait consister la nature des esprits dans un corps extrêmement subtil. Tel est en effet le sentiment que lui ont prêté plusieurs critiques, à commencer par Huet, mais à tort (1). Il y a une différence capitale entre cette proposition : tous les esprits *sont unis* à des corps subtils ou grossiers, et cette autre : tous les esprits *sont* des corps plus ou moins subtils. En soutenant la première, Origène a constamment rejeté la seconde. Veut-il montrer, par exemple, pourquoi la substance de l'âme raisonnable a une certaine affinité avec la nature divine ? « Parce que, dit-il, l'une et l'autre sont intelligibles, visibles, et, comme la raison le démontre victorieusement, incorporelles (2). » Il ne s'exprime pas autrement dans le *Periarchon*, où il affirme à plusieurs reprises que les substances pensantes sont immatérielles, par opposition aux choses visibles : « Toutes les âmes, dit-il, et tous les êtres raisonnables sont incorporels, en vertu de la nature qui leur est propre, ce qui ne les empêche pas d'avoir été créés... L'apôtre Paul déclare expressément que toutes choses ont été créées dans le Christ et par le Christ, soit les choses visibles qui sont corporelles, soit les choses invisibles qui ne diffèrent pas, à mon avis, des puissances incorporelles et spirituelles (3). » Et pour bien marquer combien il s'éloigne des matérialistes, il a soin d'ajouter : « Parmi les créatures il se trouve des substances

(1) Huet, *Origenian.*, l. II, c. 2, qu., 5, n° 5 ; Klée, *Manuel de l'hist. des dogmes chrétiens*, IIe partie, c. 2, § 2, sect. 3, n° 11.

(2) *Exh. ad marty.*, c. XLVII.

(3) *Periarchon*, l. I, c. 7, n° 1 ; item, l. III, c. 6, n° 7. Origène parle ici d'une incorporalité absolue ; car lorsqu'il s'agit d'une incorporalité relative, il sait parfaitement distinguer l'une de l'autre, comme dans le passage où il établit que les démons peuvent être appelés incorporels en comparaison de nous, à cause de l'extrême ténuité de leurs corps (*Præf.*, n° 8).

qui ont la propriété d'être invisibles. Tout incorporelles qu'elles sont, elles se servent pourtant de corps, bien qu'elles-mêmes soient supérieures à la substance corporelle. Quant à la substance de la Trinité, principe et cause de tout, de laquelle, par laquelle et en laquelle toutes choses ont leur existence, elle n'est pas un corps, ni ne réside dans un corps, mais elle est incorporelle de toute manière (1) ». Par où l'on voit dans quelle mesure Origène met les esprits en contact avec la matière : ils possèdent tous un organisme ; ils sont limités par une certaine enveloppe corporelle, sans que leur essence propre et intime cesse d'être simple et indivisible. Enfin, pour écarter jusqu'au moindre nuage qui aurait pu voiler son vrai sentiment, le chef du Didascalée démontre *ex professo* l'immatérialité de l'âme, par la nature des opérations qui la caractérisent, et qu'il est impossible de rapporter à une substance corporelle :

« S'il en est qui tiennent l'intelligence elle-même ou l'âme pour un corps, je voudrais bien qu'ils pussent me dire comment elle serait capable de connaître et de comprendre des choses si difficiles et si élevées? D'où lui viendrait la force de la mémoire? D'où le pouvoir de contempler les choses invisibles? Un corps est-il en état de saisir ce qui est incorporel? Quel moyen de lui attribuer la faculté de

(1) *Periarchon*, l. IV, nº 27. On pourrait être tenté de croire que le traducteur latin a exagéré la couleur spiritualiste de ces passages, si l'on ne trouvait la même doctrine dans les écrits d'Origène dont le texte grec est arrivé jusqu'à nous. Il suffit de lire ce paragraphe du *Traité contre Celse* : « Pour nous, qui nous efforçons de démontrer que l'âme raisonnable l'emporte sur toute nature corporelle, qu'elle est une substance invisible et incorporelle, il s'en faut de beaucoup que Dieu le Verbe soit un corps... Libre aux stoïciens de condamner toutes choses à périr par le feu en vertu de leur principe. Quant à nous, nous ne croirons jamais qu'une substance incorporelle puisse être consumée par les flammes, pas plus l'âme humaine que la nature des anges, des trônes, des dominations, des principautés, des puissances. » (VI, 71.) L'auteur n'exprime pas sa pensée moins clairement dans son *Commentaire sur S. Jean tom.* XX, 22) : tout en répétant que le démon possède un corps, il lui attribue en outre une substance différente du corps, ἄλλο δέ τι ἕτερον σώματος.

penser et de raisonner, de progresser dans les sciences et dans les arts? Où lui trouver un sens pour atteindre aux dogmes divins, qui sont évidemment incorporels? Prétendrait-on assimiler la nature et les qualités de l'âme ou de l'intelligence à celles du corps, pour chercher dans des formes matérielles les organes de la pensée et du sentiment, de même que les yeux et les oreilles sont les instruments de la vue et de l'ouïe? Mais qui donc a jamais pu dire de quelle couleur est l'intelligence prise en elle-même et dans son activité intime? Ajoutons une autre réflexion, pour éclaircir et confirmer ce que nous avons dit concernant la supériorité de l'intelligence ou de l'âme sur toute la nature corporelle. A chaque sens du corps répond une substance sensible, un objet particulier auquel il s'applique. Ainsi, par exemple, à la vue répondent les couleurs, les formes, l'étendue; à l'ouïe, les paroles et les sons; à l'odorat, les odeurs bonnes ou mauvaises; au goût, les saveurs; au tact, le chaud ou le froid, les surfaces dures ou molles, rudes ou polies. Or, que le sens intellectuel soit supérieur à ces sens dont nous avons parlé plus haut, voilà qui est évident pour tout le monde. Et tandis que ces sens inférieurs ont chacun pour objet une substance particulière, le sens intellectuel, qui tient la première place, serait le seul qui ne percevrait rien de substantiel! Et la nature de l'intelligence se réduirait à n'être qu'un accident ou un appendice des corps! N'est-ce pas absurde? Ceux qui avancent de pareilles propositions ne font pas moins injure à Dieu lui-même qu'à la substance qui constitue la meilleure partie de leur être (1). »

Une telle page suffirait pour montrer qu'Origène n'a jamais mis en question la spiritualité de l'âme humaine et des autres intelligences créées. Ce qu'on peut lui reprocher à cet égard, c'est d'avoir enseigné que tous les esprits, à

(1) *Periarchon*, l. I, c. 1, n° 7.

l'exception de Dieu, ont besoin d'être unis à des corps plus ou moins subtils. Or, sans vouloir nier que cette erreur ne puisse entraîner de graves conséquences, nous devons faire observer cependant qu'elle portait sur un point non défini par l'Église. L'auteur du *Periarchon* pouvait donc fort bien se croire autorisé à proposer son opinion particulière touchant la nature des anges. Il faut remonter jusqu'au IVe concile général de Latran pour trouver, dans les déclarations solennelles de l'Église, un article qui oblige d'admettre que les anges sont de purs esprits, dégagés de tout lien matériel. Encore n'est-ce que par voie de conclusion qu'on arrive à déduire cette vérité des paroles du concile (1). Depuis lors, il y aurait au moins une grande témérité à vouloir soutenir une opinion repoussée par tous les théologiens. Mais, je le répète, au temps d'Origène, la question était du nombre de celles que l'on pouvait agiter eu toute liberté : elle se présentait isolément, sans rapport direct avec les dogmes de la foi. Autre chose était l'hypothèse de la préexistence des âmes; et l'on conçoit difficilement que le dogme du péché originel n'ait pas empêché le catéchiste alexandrin de faire ce malheureux emprunt à la philosophie grecque. Nous consacrerons notre prochaine leçon à l'analyse et à la discussion de cette célèbre théorie, que des hommes d'imagination ont essayé de faire revivre à différentes époques, mais qui n'a jamais pu soutenir l'épreuve d'une critique sérieuse, pas plus qu'elle ne saurait se concilier avec l'enseignement de la foi.

(1) Voici le texte du concile : Simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit naturam, spiritualem et corpoream, angelicam videlicet et mundanam, deinde humanam quasi communen, ex spiritu et corpore constitutam (cap. 1, *De fide catholica*). — On voit par ces paroles que le concile appelle la nature angélique « une nature spirituelle, » en opposition avec la créature matérielle, *mundanam*. Puis, en distinguant la nature angélique, et de la nature purement matérielle, et de la nature humaine, qui se compose d'un esprit et d'un corps, *ex spiritu et corpore*, le concile exclut des anges toute forme corporelle.

DIX-HUITIÈME LEÇON

Théorie de la préexistence des âmes. — Sentiment de Platon sur ce point. — Sous quelle forme et dans quelle mesure Origène a-t-il pris pour son compte les idées du philosophe grec? — Il a recours à l'hypothèse d'une vie antérieure pour réfuter les objections des gnostiques contre la Providence à propos de l'inégalité des conditions. — Faiblesse des raisons sur lesquelles il appuie ses conjectures. — La théorie de la préexistence des âmes est aussi contraire aux saines notions philosophiques qu'aux données de la révélation chrétienne.

Messieurs,

Pour bien comprendre comment Origène s'est vu amené à soutenir la préexistence des âmes, il importe d'examiner la forme que cette doctrine avait prise dans la philosophie de Platon. Déjà nous avons pu nous convaincre que mainte opinion admise par le catéchiste alexandrin dérive de cette source où le faux se mélangeait avec le vrai. En lisant dans le *Periarchon* que la création est éternelle, que les astres sont animés, que l'âme n'est jamais entièrement dépouillée de toute enveloppe corporelle, etc., il est difficile de ne pas se rappeler ce que l'auteur du *Timée* enseignait sur ces différents points. Sans doute, comme nous l'avons fait observer, le philosophe chrétien cherche à corriger, dans le sens du dogme catholique, les idées qu'il lui plaît de s'approprier ; mais l'analogie n'en reste pas moins évidente : bien des fois, l'on croirait entendre Platon lui-même, devenu chrétien, et s'efforçant de concilier ses spéculations avec la doctrine révélée. L'influence que je signale n'est nulle part plus sensible que dans les idées d'Origène sur la préexistence des âmes : il suffit, pour s'en persuader, de

parcourir les dialogues où le disciple de Socrate a formulé cette hypothèse.

Le sentiment de Platon sur l'existence d'une vie antérieure se rattache intimement à sa théorie de la connaissance. Avec cette profondeur de coup d'œil qui le distingue, ce grand esprit avait remarqué dans l'entendement humain un ensemble d'idées nécessaires et absolues, telles que les idées du vrai, du beau et du bien. Par quelle voie ces idées entrent-elles dans l'esprit de l'homme? Est-ce au monde extérieur que nous les devons? Non, puisque nous les appliquons aux objets qui nous entourent, aux actions dont nous sommes témoins, bien loin de les abstraire ou de les déduire de quoi que ce soit. Sont-elles le résultat de l'enseignement? Pas davantage; car, si nous ne les possédions déjà, nous ne serions pas même susceptibles d'être enseignés. Pour apprécier telle action qu'on nous présente comme bonne ou comme mauvaise, il faut que nous ayons au préalable l'idée du bien: sinon, à quelle mesure, à quelle règle pourrions-nous rapporter les actes d'autrui ou les nôtres? De ce double fait incontestable, Platon concluait avec raison qu'il y a dans notre intelligence tout un ordre d'idées qui ne sont le fruit ni de la perception sensible ni de l'enseignement. Encore une fois, d'où proviennent ces idées? A une pareille question, le philosophe grec ne croyait pouvoir répondre que par l'hypothèse d'une vie antérieure à celle-ci, vie dans laquelle l'âme aurait déjà connu ces vérités, qu'elle oublie en s'unissant au corps, sauf à s'en ressouvenir dans la suite et à mesure que ses facultés se développent. Partant de là, il disait que, pour l'homme, savoir c'est se souvenir: en d'autres termes, que la science humaine se réduit à une réminiscence. Telle est la théorie exposée dans le *Phédon* (1). Or, Messieurs, une analyse plus

(1) *Phédon*, XVII-XXIII. Edit. Firmin Didot, p. 56 et ss. ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις.

attentive des lois de la connaissance montre combien cette supposition est arbitraire et mal fondée. Pour expliquer la présence des idées nécessaires dans l'entendement humain, nous n'avons nul besoin de recourir à l'hypothèse d'une préexistence de l'âme. Par cela seul que l'homme est un être raisonnable, créé à l'image de Dieu, il reçoit en naissant l'impression de la lumière divine; et cet acte illuminateur éveille en lui la vie de l'intelligence. Ce n'est ni le monde extérieur, ni l'enseignement, c'est Dieu lui-même qui met en nous les idées du vrai, du beau et du bien: ces idées sont le reflet du Verbe divin dans notre âme; elles constituent les formes nécessaires de l'entendement. Sans doute, aussi longtemps que la faiblesse de l'organisme et l'absence d'éducation metttent une entrave à l'essor de nos facultés, ces idées restent plus ou moins latentes et obscures; nous les appliquons spontanément, sans en avoir une conscience bien distincte. Mais, à mesure que ces obstacles disparaissent avec l'âge et la réflexion, nous percevons plus clairement les vérités que nous n'avions fait qu'entrevoir d'une manière confuse; elles prennent dans notre esprit un caractère plus ferme et plus explicite. Il y a là un présent qui se développe dans l'avenir, et non un passé qui revient; c'est un progrès dans la lumière, sans aucune trace de réminiscence. A moins de substituer le jeu de l'imagination au travail de l'analyse, il faut renoncer à vouloir chercher dans une vie précédente la source et l'origine de cette catégorie d'idées.

On comprendrait difficilement que Platon eût songé à construire sur une base aussi fragile la théorie de la préexistence des âmes, s'il n'avait cru trouver dans l'état moral de l'homme un appui pour ses observations psychologiques. L'école de Socrate avait trop médité sur les conditions de notre existence actuelle, pour ne pas reconnaître que l'âme humaine a des aspirations auxquelles la vie présente ne

répond guère ; qu'elle conçoit et poursuit un idéal dont la grandeur n'est pas en harmonie avec ses forces. Or, qu'est-ce qui nous arrête davantage dans cette ascension vers les hautes régions du monde intelligible ? La partie inférieure de notre être, le corps dans les liens duquel l'âme se trouve comme enchaînée. Ce vêtement matériel met obstacle au libre développement de l'esprit et la vie des sens vient contrarier à chaque instant la vie intellectuelle. Platon inférait de là que le corps est pour l'âme humaine *un tombeau*, *une prison*, où elle expie les fautes commises dans une vie antérieure (1). Par la même raison il appelait ce monde sensible, *un antre*, *une caverne* où n'arrivent plus que quelques faibles rayons du monde céleste, demeure primitive de nos âmes (2). Vous connaissez tous le mythe gracieux sous la forme duquel il exprime ses vues dans le *Phèdre*. Aussi longtemps, dit-il, que l'âme reste unie à son principe, elle contemple les essences dans une vie bien meilleure que celle-ci ; elle parcourt toutes les régions célestes, soutenue dans son vol hardi par des ailes puissantes. Plus elle se nourrit du vrai et du divin, plus elle sent croître ses ailes. Au contraire, sitôt qu'elle vient à se relâcher de son application aux choses divines, par négligence ou par paresse, à l'instant même son vol s'appesantit : elle voit ses ailes diminuer, s'alourdir ; elle finit même par les perdre ; et, alors, elle est emportée çà et là jusqu'à ce qu'elle rencontre quelque chose de solide où elle puisse séjourner ; elle tombe sur la terre où elle s'unit à un corps pour former avec lui un animal mortel (3). Ici encore, Messieurs, nous trouvons une hypothèse toute gratuite bâtie sur un fait avéré. Qu'il y ait, à certains égards, un défaut d'harmonie entre les deux parties

(1) *Cratyle*, XVII, σῆμά τῆς ψυχῆς, δεσμοτηρίον. — *Phédon*, XI, ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν.

(2) *République*, l. VII.

(3) *Phèdre*, XXV-XXVIII.

dont se compose l'être humain; et que, par suite de ce manque d'équilibre, le corps, bien loin de n'être pour l'âme qu'un instrument utile, devienne trop souvent un fardeau et une gêne, cela est incontestable. Si Platon s'était borné à conclure de ce désaccord que la race humaine est déchue, il n'aurait pas dépassé les limites d'une induction légitime. Mais rien ne l'autorisait à reculer dans une vie antérieure la cause de cette déchéance, au lieu d'en chercher la source dans un fait terrestre appartenant à l'histoire primitive du genre humain. Évidemment, l'hypothèse de la chute des âmes, chez Platon, n'est autre chose que la doctrine du péché originel altérée à la longue et remplacée par un mythe philosophique. D'autre part, on ne saurait prétendre que le seul fait d'être uni à un corps ait nécessairement pour un esprit le caractère d'une punition. Il faudrait admettre dans ce cas que la matière est mauvaise par elle-même; or, la matière possède des propriétés physiques, mais elle n'a de soi aucune qualité morale. De même que Dieu peut créer des intelligences dégagées de tout lien corporel, il est libre d'en attacher d'autres à un organisme vivant; et, si l'on doit dire que les secondes sont inférieures aux premières, il faut ajouter également que Dieu n'est pas obligé de donner à toutes ses créatures un même degré de perfection. En montrant avec quel art admirable le Créateur a su disposer toutes choses, cette variété dans l'unité est précisément ce qui fait l'harmonie et la splendeur du monde. Platon était mieux inspiré dans le *Timée*, où il disait que l'union de l'âme avec le corps contribue à la perfection de l'univers; et Plotin n'a pas tort quand il reproche à son maître de n'être pas resté, sur ce point, d'accord avec lui-même (1). Car, si l'incorporation des âmes a pour but de

(1) Plotin, IVe Ennéade, l. 8, § 1.

rendre l'univers plus parfait, elle n'a pas le caractère d'un châtiment, elle cesse d'être le résultat d'une dégradation; et dès lors l'hypotèse d'une épreuve antérieure à cette vie s'écroule sur sa base.

Le troisième motif qui portait Platon à chercher dans une vie précédente l'explication de celle-ci, c'est le désir de répondre à l'objection tirée de l'inégale répartition des biens et des maux. Il veut écarter de Dieu le reproche d'avoir agi arbitrairement en faisant naître les hommes dans différentes conditions. Craignant qu'on ne puisse voir dans ces diversités le jeu bizarre d'un destin aveugle, ou qu'on ne soit tenté d'incriminer la justice divine, il se croit obligé de soutenir qu'elles découlent uniquement du libre choix de chacun (1). C'est exactement la thèse que développera Origène lorsque, pour réfuter le même grief, il attribuera au libre mouvement des créatures raisonnables toutes les inégalités qui peuvent exister entre elles. Comme d'habitude, Platon avait voilé son sentiment sous l'écorce d'un mythe, qui se déroule au Xe livre de la *République*. Le récit fort étrange, qu'il place dans la bouche d'Er l'Arménien, nous montre chaque âme choisissant, avant de naître à la vie humaine, le corps où elle veut descendre, et la condition qui a obtenu ses préférences. Que nulle donc, conclut le philosophe, ne se plaigne d'avoir reçu en partage la pauvreté ou la richesse, la maladie ou la santé : chacune demeure responsable de son choix ;

(1) *Lois,* livre X : « Dieu a laissé à la disposition de nos volontés les causes dont dépendent les qualités de chacun de nous... Tous les êtres animés sont sujets à divers changements dont le principe est au-dedans d'eux-mêmes. » — Origène ne fait qu'exprimer cette idée, et dans des termes analogues, lorsqu'il dit : Unicuique secundum diversitatem motuum pro merito sui decessus et commotionis occurrit (*Periarchon,* l. I, c. 6, n° 2.) — Causa diversitatis et varietatis in singulis quibusque creaturis ostenditur ex ipsorum motibus, *non ex dispensantis inæqualitate* (ibid., l. I, c. 8, n° 2). — Unum illud atque indiscretum naturæ suæ bonum pro intentionis suæ diversitate *in varias deduxerunt mentium qualitates* (ibid., l. II, c. 1, n° 1).

Dieu en est innocent (1). Si la conscience de ce fait nous échappe, c'est que nous avons perdu le souvenir de notre état antérieur en passant à la vie actuelle : idée que Platon exprimait dans son langage toujours poétique, en disant que les âmes boivent l'oubli au fleuve Léthé. Par là, il croyait avoir expliqué l'inégalité des conditions, de manière à sauver la justice divine sans laisser de place à la fatalité. Assurément, Messieurs, cette inégalité que la naissance établit entre les hommes est chose mystérieuse; et l'on conçoit que des esprits chagrins ou distraits cherchent à s'en prévaloir contre la Providence. Mais est-il nécessaire, pour éclaircir la difficulté, de supposer une vie antérieure à celle-ci? C'est une question que nous discuterons tout à l'heure, après avoir montré sous quelle forme et dans quelle mesure Origène a repris pour son compte la théorie de Platon.

Bien qu'elle ne reposât sur aucun fondement sérieux, l'hypothèse de la préexistence des âmes n'avait pas laissé de séduire beaucoup d'esprits dans l'antiquité païenne. Héraclite, Empédocle et Pythagore l'avaient soutenue avant Platon; et il n'est pas difficile d'en retrouver la trace dans les *Védas* de l'Inde, ni dans les traditions de l'ancienne

(1) *République*, l. X. Le docteur Dœllinger a cru remarquer une différence assez sensible entre la doctrine du *Phèdre* et celle de la *République*. Ici, c'est un libre choix qui décide du sort de la condition des hommes; là les âmes tombent plus ou moins bas, suivant le degré de négligence qu'elles ont mis à contempler les essences, c'est-à-dire l'Être véritable ou Dieu (*Heidenthum und Judenthum*, p. 288, Ratisbonne, 1857). Il m'est impossible de partager l'avis du savant critique. Dans le *Phèdre*, comme dans la *République*, Platon parle du choix que chaque âme fait de son sort : « En revenant au bout de mille ans, les âmes choisissent la vie qu'elles préfèrent, » αἱροῦνται ὃν ἄν ἐθέλῃ ἑκάστη (*Phèdre*, XXIX.) Seulement, et c'est là ce qui aura pu tromper M. Dœllinger, le *Phèdre* mentionne tout ensemble la chute primitive des âmes dans les corps, c'est-à-dire la première vie humaine (XXVIII), et la rentrée des âmes dans de nouveaux corps, ou la seconde vie humaine (XXIX). Or, c'est en passant à cette seconde vie que les âmes font choix de leur condition (αἵρεσις τοῦ δευτέρου βίου), dans le *Phèdre* (XXIX) aussi bien que dans la *République* (l. X.) Il n'y a, sur ce point, aucune différence entre les deux dialogues.

Égypte (1). Du moment que les dogmes de la création et du péché originel se furent altérés dans l'esprit des peuples, la voie s'ouvrait tout naturellement à des suppositions de ce genre. Car si nos âmes n'ont pas été créées de Dieu, il faut bien qu'elles aient existé quelque part avant la vie actuelle ; sinon l'on retombe dans les négations d'un matérialisme grossier. Ajoutons que le genre humain s'est toujours senti sous le poids d'une culpabilité universelle : si haut que l'on remonte dans l'histoire, ce sentiment apparaît profond et invincible. Donc, à moins de placer sur la terre l'origine de cette déchéance, on est obligé d'en chercher la source dans une vie antécédente. Vous voyez comment l'oubli de la saine tradition a dû engendrer des spéculations fausses. Ce que l'on comprend moins, c'est que de pareilles erreurs aient pu s'imposer à des esprits mieux placés pour connaître la vérité. Je ne veux point parler des néo-platoniciens, tels que Plotin, Porphyre et Jamblique : la chimère de la préexistence des âmes devait leur sourire ainsi que tant d'autres rêves empruntés à Platon (2). Mais il est permis de s'étonner davantage que Platon et les esséniens aient adopté une opinion qui s'accorde si peu avec la révélation mosaïque (3). Encore moins Origène aurait-il dû, ce semble, accepter une doctrine qui aboutit logiquement à la négation du péché originel. Pour la justifier à ses propres yeux, il ne me paraît guère s'être fondé sur l'observation psychologique, comme Platon. Non pas que la thèse platonicienne de la réminiscence n'ait laissé aucune trace dans ses écrits, témoin cette phrase assez significative que j'emprunte à son *Traité de la prière* : « Quiconque pénètre les choses divines, *se souvient* plutôt qu'il n'apprend, bien qu'il lui semble avoir

(1) Plotin, IVe Ennéade, l. 8, § 1.

(2) Plotin, IIIe Ennéade, l. 9, § 3 ; IVe Ennéade, l. 8 ; Jamblique, *Traité de l'âme*, § XI.

(3) Josèphe, *de Bello jud.*, II, 8.

appris d'un autre, ou trouvé par lui-même les mystères de la piété (1). » Mais ces données sont trop vagues et trop incomplètes pour nous permettre à cet égard une affirmation bien précise. Ce qui a préoccupé Origène, plus encore que Platon, ce sont les objections que le sophisme a coutume de soulever contre la Providence, à propos de l'inégalité des conditions. Voilà pourquoi lui aussi se croit obligé de recourir à l'hypothèse d'une vie antécédente, afin d'expliquer les événements de celle-ci. Par là, il veut répondre aux gnostiques, qui se prévalaient d'une si grande diversité d'aptitudes et de penchants, pour soutenir que les hommes sont d'origines et de natures différentes, que les uns sont fatalement condamnés à mal faire, tandis que le bien est chose innée et nécessaire chez les autres. Voici l'objection des sectaires, telle qu'Origène la présente dans le IIe livre du *Periarchon :*

« Passant en revue ce qui se passe sur la terre, ils nous disent : Voyez combien la naissance de l'un est plus heureuse que celle de l'autre. Tel naît d'Abraham ; c'est un enfant de la promesse. Tel naît d'Isaac et de Rébecca : encore dans le sein maternel, il supplante son frère ; avant même que de naître, il est aimé de Dieu. L'un vient au monde parmi les Hébreux, il a la ressource d'être instruit dans la loi divine ; l'autre voit le jour au milieu des Grecs, hommes sages et d'une érudition non médiocre. Au contraire, cet enfant que voici naît parmi les Éthiopiens, qui ont l'habitude de se nourrir de chair humaine ; ou chez les Scythes, pour qui le parricide est comme une chose légale ; soit enfin dans la Tauride où l'on immole les étrangers. Eh bien, d'où proviennent ces différences ? nous disent-ils. Quelle peut être la cause des conditions si variées où la naissance nous établit ? Assurément, l'on ne saurait prétendre que le libre arbitre y ait quelque part ; car nul ne

(1) *De orat.*, XXIV.

choisit son lieu de naissance, ni ses compatriotes, ni sa condition. Si donc l'on n'admet pas que les âmes aient différentes natures, que les âmes naturellement mauvaises soient destinées à rejoindre une race mauvaise, et les âmes naturellement bonnes à faire partie d'une bonne race, il ne reste plus qu'à livrer au hasard tout le cours des choses humaines. Dès lors il ne peut plus être question ni d'un monde créé de Dieu et gouverné par sa providence, ni d'un jugement de Dieu sur les actions de chacun (1). »

C'est ainsi que raisonnaient les partisans de Basilide et de Valentin, pour justifier leur division des hommes en pneumatiques, psychiques et hyliques. D'après eux, ces trois classes d'hommes différaient essentiellement par leur nature et par leur destinée, suivant la prédominance radicale et irrésistible de *l'esprit*, de *l'âme* ou de *la matière*. Chose étrange, les sectaires prétendaient bannir le hasard du train des choses humaines ; et ils y introduisaient ce qui est pire encore, la fatalité. Car s'il y a des hommes qui ne peuvent faire que le bien, et d'autres que leur nature nécessite au mal, le libre arbitre devient une chimère ; il n'y a plus dès lors ni mérite ni démérite. On s'étonne en vérité que l'objection des valentiniens ait pu embarrasser un esprit aussi pénétrant que celui d'Origène. Quel moyen de prétendre sérieusement que Dieu soit tenu de placer tous les hommes dans les mêmes conditions ? Qu'est-ce donc qui lui en ferait une loi ? Sa justice ? Ne devant rien à ses créatures, pas même l'existence, il est libre d'accorder à celles-ci plus de faveurs qu'à celles-là, sans blesser les droits de personne. Sa bonté ? Un bienfait n'en reste pas moins un bienfait parce qu'il est possible d'en concevoir un plus grand. Dans le jugement qu'il porte sur nos actions, Dieu fait la part des événements qui ne dépendent pas de notre volonté ; il a

(1) *Periarchon*, l. II, c. 9, n° 5.

égard aux causes morales ou physiques dont nous ressentons malgré nous les effets ; il tient compte des secours et des obstacles que chacun rencontre sur son chemin ; il n'exige point, par exemple, d'un enfant élevé dans une tribu de sauvages le degré de perfection auquel un milieu plus favorable aurait pu le faire arriver. Cela suffit pour écarter de la Providence tout reproche d'injustice. Tel naît au sein de l'opulence ; tel autre trouve la pauvreté à côté de son berceau. Mais, à l'exception de la vertu, il n'y a ici-bas que des biens relatifs. Par elle-même, et eu égard aux fins de l'homme, la richesse est une épreuve à tout le moins aussi redoutable que la pauvreté. Tout dépend du profit moral que nous savons retirer de l'une ou de l'autre ; et ce qui nous paraît un malheur est le plus souvent un effet de la bonté divine. De même qu'il est plus avantageux à celui-ci d'être riche, parce que, s'il eût été pauvre, il se serait livré au désespoir, ainsi est-il plus utile à celui-là d'être pauvre parce que, s'il eût été riche, il aurait fait un mauvais usage de ses trésors. Parmi les biens relatifs, il n'en existe pas un qui, par notre faute, ne puisse devenir un mal, comme aussi il est en notre pouvoir de faire tourner à bien tous les maux de la vie. C'est ainsi que l'un abuse de la santé pour se plonger dans le vice, tandis que l'autre profite de la maladie pour revenir à la vertu. Dans quelque situation qu'il se trouve, l'homme n'est donc jamais autorisé à mettre en cause la justice ou la bonté divine, parce qu'il ignore comment il aurait agi dans d'autres conditions, et s'il ne lui est pas préférable de n'avoir reçu en partage que ce qu'il possède. Sans doute, il est un fait qui pouvait fournir aux gnostiques un prétexte plus plausible pour soutenir de deux choses l'une, ou que le Créateur est injuste, ou que les hommes sont de natures différentes : ce fait, c'est l'inégalité de nos dispositions au mal. L'objection serait valable, si l'on parvenait à établir qu'un homme quelconque est fatalement condamné au vice,

et qu'il n'aurait pu résister à ses mauvais penchants, même en les combattant dès le principe avec le secours de Dieu qui ne manque à personne. Mais voilà ce que ni les valentiniens ni aucune autre secte de fatalistes n'ont jamais réussi à prouver. Les hommes ont plus ou moins d'inclination au mal, cela est vrai ; mais aussi le mérite est en raison de la difficulté vaincue, et la récompense croît avec le mérite. C'est dans la réaction contre les penchants inférieurs de sa nature que l'homme manifeste une véritable énergie ; et sa valeur morale est d'autant plus grande qu'il a trouvé devant lui des obstacles plus puissants. Ici encore, nul n'a le droit de se plaindre, parce qu'il possède, avec les ressources nécessaires pour triompher, l'assurance d'un bonheur proportionné à ses efforts. Et c'est, Messieurs, ce qui nous conduit à une réflexion par laquelle se complètent toutes les autres. La vie présente est ordonnée relativement à une vie future où les inégalités actuelles pourront trouver leurs compensations légitimes. Nous ne connaissons ici-bas qu'une partie du plan de la Providence ; et, faute de l'embrasser dans son ensemble, nous sommes tentés d'y voir des lacunes ou des irrégularités. La moindre apparence d'injustice nous déroute et nous choque, parce que nous ne saisissons pas bien la raison intime des choses ni leur fin dernière. C'est un drame qui se déroule devant nous avec l'inépuisable variété de ses actes, mais dont le vrai dénoûment nous échappe. A l'avenir d'expliquer les mystères du présent et du passé, quand le plan divin aura reçu son entier accomplissement.

Tel est l'ordre de considérations que l'auteur du *Periarchon* aurait pu développer en réponse à l'objection des valentiniens ; mais, entraîné par les souvenirs de la philosophie grecque, il croit trouver une solution plus satisfaisante dans l'hypothèse de la préexistence des âmes. Si les hommes naissent dans des conditions inégales, c'est qu'ils ont mérité leur sort par les actes d'une vie antérieure à celle-ci.

On ne peut donc pas dire que le Créateur se montre injuste à leur égard, puisqu'il les traite selon l'usage que chacun a fait de son libre arbitre précédemment. Par la même raison, le bonheur ou le malheur de naissance ne saurait être envisagé comme l'effet du hasard; il faut y voir la conséquence de l'état où chaque âme s'est librement placée avant de naître à la vie humaine (1). Pour rendre plus clairement son idée, Origène cite un exemple, celui de Jacob et d'Esaü, c'est-à-dire le dernier qu'il aurait dû choisir; car saint Paul s'en sert précisément pour prouver la gratuité des dons divins (2). Pourquoi, se demande le subtil interprète, Jacob a-t-il supplanté son frère dans le sein maternel? Parce qu'il avait obtenu la préférence divine *à cause des mérites d'une vie précédente* (3). Ce n'est point là un

(1) *Periarchon*, l. II, c. 9, n° 6 : Qua ratione neque Creator injustus videbitur, cum *secundum præcedentes causas* pro merito unumquemque distribuit; neque fortuita uniuscujusque nascendi vel felicitas vel infelicitas putabitur.

(2) Ep. ad Rom., IX, 11, 12 : Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, quia major serviet minori. — S. Paul se serait gardé de dire d'une manière aussi absolue que Jacob et Esaü n'avaient encore fait ni bien ni mal, s'il eût admis que la différence de leurs destinées provenait des œuvres accomplies dans une vie précédente.

(3) *Periarchon*, l. II, c. 9, n° 7 : Invenitur non esse injustitia, quod et in ventre fratrem suum supplantavit Jacob, si *ex præcedentis videlicet vitæ meritis* digne eum dilectum esse sentiamus a Deo. — En présence d'un texte aussi formel, il me paraît difficile de prétendre qu'Origène n'a pas enseigné la préexistence des âmes. Telle est pourtant la thèse que M. Vincenzi, professeur à la Sapience, s'est chargé de soutenir dans une apologie récente d'Origène (vol. II, pars 2, c. 15-21, Rome, 1864.) Il est vrai, le docte critique ne cite pas le texte que nous venons de reproduire, pas plus que d'autres non moins concluants. Mais, admettons un instant, avec lui, que les fragments de S. Jérôme et de Justinien ne méritent pas de confiance, tandis que la version de Rufin serait seule authentique. Dans l'espèce, cette distinction ne lui est d'aucun secours; car, sur le point en question, il n'y a pas désaccord entre les trois auteurs. C'est précisément à la traduction de Rufin que nous avons emprunté les textes cités plus haut. En voici d'autres tout aussi clairs : Justitia creatoris, ut mihi videtur, ita demum lucidius ostendetur, si causas diversitatis unusquisque vel cœlestium, vel terrestrium, vel infernorum in semetipso *præcedentes nati-*

fait particulier dans la pensée de l'auteur ; non, ce fait, il l'érige en loi pour toutes les créatures raisonnables, y compris les anges, dont les propriétés inégales ne peuvent s'expliquer, d'après lui, que par des causes précédentes, *ex præcedentibus causis*, ainsi que nous l'avons montré la dernière fois. Et dans quel but cherche-t-il à établir ce principe? C'est toujours pour écarter du Créateur le reproche d'injustice. Il craint, par exemple, qu'on ne soit autorisé à formuler ce grief, en admettant que Jérémie et saint Jean ont été sanctifiés dans le sein maternel, sans avoir pu mériter cette distinction par les œuvres d'une vie déjà écoulée (1). Mais c'est dans le IIIe livre du *Periarchon* qu'il développe sa proposition avec le plus de clarté et d'ampleur. Discutant ce texte de la deuxième épître à Timothée : « Dans une grande maison, il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais aussi des vases de bois et d'argile, etc., » Origène montre avec raison que chaque homme peut mériter de devenir un vase d'honneur ou un vase

vitatem corpoream habere dicatur (l. II, c. 9, n° 7). — Non intra hujus sæculi vitam dispensatio humana concluditur, sed futuri status causam præstat semper *anterior meritorum status* (l. III, c. 1, n° 17). — Non advertentes (les valentiniens) quod ex *præcedentibus meri arbitrii causis* instituta fuisset a Deo dispositionis ista varietas (l. III, c. 5, n° 4). — Nous montrons plus loin que, même dans les écrits postérieurs au *Periarchon*, Origène ne s'est jamais dégagé complétement de ces idées platoniciennes. Toute critique sérieuse devient impossible lorsqu'on aborde les ouvrages d'un auteur avec le parti pris, soit de le dénigrer, soit de faire son apologie.

(1) *Periarchon*, l. I, c. 7, n° 4 : Ne forte non judicio, nec *pro meritis* replere aliquos Deus videatur Spiritu sancto, et sanctificare *non merito*. — Dans le *Commentaire sur S. Jean* (tome II, 25), il soutient la même proposition, et en termes qui n'admettent pas d'équivoque : « Si nous ne recourons *à des œuvres précédant cette vie* (ἐπι τὰ πρὸ τοῦ βιου τουτου ἔργα), comment sera-t-il vrai de dire qu'il n'y a pas d'injustice auprès de Dieu ? Car, dans ce cas, l'aîné aurait servi le cadet, et serait devenu un objet de haine avant d'avoir rien fait qui pût lui mériter ce sort. » Dans le même paragraphe, il se range à l'opinion de ceux qui regardaient S. Jean-Baptiste comme un ange descendu sur terre pour s'y revêtir de la nature humaine : supposition qu'il étend ailleurs à d'autres saints personnages (*In Joannem*, tome XIII, 43 ; XX, 7).

d'ignominie; puis il se demande si l'on ne doit pas expliquer également par des causes antérieures à cette vie la différence de nos destinées terrestres. Voici sa réponse :

« Du moment que nous admettons certaines causes antécédentes pour expliquer comment les uns deviennent des vases d'honneur, et les autres des vases d'ignominie, qu'y a-t-il d'absurde à dire, au sujet de l'âme elle-même, que Jacob et Esaü ont mérité pour *des causes plus anciennes* (πρεσβύτερα αἴτια), celui-là d'être aimé avant de prendre un corps, celui-ci d'être haï avant d'entrer dans le sein de Rébecca? Par là tout s'explique clairement. De même que e potier fait d'une seule masse d'argile des vases d'honneur et des vases d'ignominie, ainsi toutes les âmes ont une même nature; elles sont devant Dieu, si je puis m'exprimer de la sorte, comme une seule masse de substances raisonnables. Seulement, c'est à *des causes antérieures* (πρεσβύτερα αἴτια) qu'elles doivent d'avoir été faites les unes pour l'honneur, les autres pour l'ignominie... Il est donc possible qu'un vase d'honneur, arrivé tel en ce monde *à cause des mérites antérieurs*, accomplisse des œuvres indignes de lui et devienne un vase d'ignominie pour un monde futur. Au contraire, un vase d'ignominie, qui s'est attiré son sort actuel par des œuvres antérieures à cette vie (πρεσβύτερα τούτου τοῦ βίου), peut se réformer et devenir, dans la création nouvelle, un vase d'honneur, un vase sanctifié, utile au Maître, et prêt à toute bonne œuvre (1). »

(1) *Periarchon*, l. III, c. 1, nos 20 et 21. Nous traduisons d'après le fragment grec conservé dans la *Philocalie*, extrait formé des œuvres d'Origène par S. Basile et S. Grégoire de Nazianze. Mais, du reste, le sens est absolument le même dans les versions de S. Jérôme et de Rufin. Il faut reconnaître que, sur ce point, le prêtre d'Aquilée n'a guère affaibli l'original : Ex ipsa Deus secundum *præcedentes meritorum causas*, sicut ex una massa figulus, creavit et plasmavit... Possibile namque est ut vas hoc quod *ex prioribus causis in hoc mundo* ad honorem factum est, etc., sicut rursum si quis *ex præcedentibus causis* in hac vita vas ad contumeliam a Creatore formatus est, etc.

Malgré le tour métaphorique qu'il donne à sa pensée, Origène s'exprime ouvertement. C'est aux œuvres accomplies dans une vie antérieure à celle-ci que nous devons chacun notre condition présente. Mais, comme nous restons doués du libre arbitre, il ne tient qu'à nous d'intervertir les rôles, de sorte que les méchants peuvent devenir bons, et réciproquement. Il n'y a pas de doute possible sur le vrai sentiment de l'auteur. Un peu plus loin, il examine les dispositions bonnes ou mauvaises que les enfants manifestent pour ainsi dire en naissant ; et il se pose cette question : d'où vient que les uns semblent livrés à l'influence des esprits mauvais, tandis que les autres s'ouvrent tout naturellement aux bonnes inspirations? Conséquent à lui-même, il explique ces phénomènes par « des causes qui ont précédé la naissance corporelle » :

« A mon avis, il n'y a qu'une réponse satisfaisante pour ceux qui enseignent, conformément à notre foi, que la Providence divine gouverne toutes choses en ce monde. S'ils veulent éloigner d'elle jusqu'à l'ombre d'une injustice, ils sont obligés d'admettre certaines causes antérieures à la naissance corporelle, des fautes que les âmes ont contractées par le libre mouvement de leur volonté, et qui leur ont mérité d'être ainsi châtiées par la divine Providence. Car, soit dans ce corps, soit hors de ce corps, l'âme possède son libre arbitre, qui ne cesse de tendre vers le bien ou vers le mal; et le sens raisonnable, c'est-à-dire l'intelligence ou l'âme, ne peut jamais exister sans quelque mouvement bon ou mauvais. Selon toute vraisemblance, ces mouvements sont la cause des mérites que les âmes acquièrent avant même que de rien faire en ce monde ; et c'est à ces mérites ou à ces causes qu'elles doivent les biens ou les maux que la divine Providence leur distribue dès le premier instant de la naissance, et même auparavant, s'il faut parler ainsi. Voilà ce qu'on peut dire concernant le sort qui

attend les hommes dès leur naissance, ou même avant qu'ils voient le jour. Quant aux suggestions diverses dont les âmes sont l'objet de la part des esprits, et qui les sollicitent au bien ou à ce qui lui est contraire, il faut pareillement en chercher l'explication dans des causes antérieures à la naissance corporelle (1). »

Par cette hypothèse de la préexistence des âmes, Origène croyait avoir détruit les objections des gnostiques contre la Providence, en même temps qu'il rendait compte de la disparité que la naissance établit entre les hommes, de leurs inclinations bonnes ou mauvaises, du lot qui leur échoit dans la répartition des biens et des maux de ce monde, en un mot de leurs destinées terrestres. C'est aussi par ce côté qu'elle a séduit bon nombre d'esprits, dans les temps anciens, et jusque de nos jours (2). En effet, de prime abord, elle peut avoir quelque chose de spécieux, parce qu'elle semble mettre la Providence à l'abri de tout reproche, en faisant une très large part à la liberté humaine dans les événements de ce monde. Vous êtes né pauvre, nous disent les partisans de cette théorie, vous avez reçu en partage la maladie et la souffrance : ne vous en prenez qu'à vous-même ; Dieu châtie en vous les fautes que vous avez commises dans une vie antérieure à celle-ci. Vous vous plaignez d'être plus incliné au mal que votre voisin, d'avoir plus à combattre pour vous maintenir dans la voie du bien : vous n'avez que ce que vous méritez ; vos penchants sont la suite de la direction que vous aviez donnée à votre libre arbitre avant de naître à la vie présente. De cette manière tout s'explique, et il n'y a plus de difficulté (3). Oui, tout s'explique,

(1) *Periarchon*, l. III, c. 3, n° 5.

(2) M. Jean Reynaud, *Terre et Ciel*, ch. III, p. 173 et ss. Paris, 1858. — M. d'Orient, *Des destinées de l'âme*, Paris, 1846. Voir l'excellente réfutation qu'a faite de ces deux livres M. Th. Henri Martin, doyen de la faculté de Rennes (*La vie future*, ch. VII, Paris, 1858).

(3) C'est dans ce sens que l'Athénien dit à Clinias (XIe livre des *Lois*

lorsqu'on n'envisage les choses qu'à la surface : mais du moment qu'on veut aller au fond de la théorie, il est facile de se convaincre qu'elle ne résiste pas à un examen sérieux. Chaque homme, nous dit-on, expie sur cette terre les fautes qu'il a commises dans une vie antécédente ; et cette expiation doit avoir pour effet le retour de l'âme à Dieu. Mais, pour que le châtiment puisse être efficace, salutaire, il faut à tout le moins que le coupable ait conscience de son égarement. Or, est-il un seul homme qui se souvienne d'avoir vécu avant de naître, ou d'avoir posé un acte quelconque antérieurement à l'existence actuelle ? Le genre humain tout entier répond à cette question par une négation absolue. Dès lors, comment voulez-vous que je me repente et que je me corrige d'une faute dont je n'ai jamais eu aucune connaissance ? Il m'est impossible de réparer mes erreurs passées, ou d'en retirer aucune expérience utile, puisqu'il n'en reste pas trace dans ma mémoire. On répond à cela, dans le langage poétique de Platon, que nous avons bu de l'eau du fleuve Léthé, ou en prose vulgaire, que le souvenir de la première vie se perd dans le passage à la vie suivante. Mais, alors, il n'y a plus entre ces deux vies aucun lien moral, aucune solidarité. Ce qui m'avertit de mon identité personnelle, c'est la conscience d'être resté le même homme aussi loin que remontent mes souvenirs. Otez ce sentiment, comme il arrive dans l'état de démence, mon passé cesse de m'appartenir : il me devient aussi étranger que celui d'un autre homme ; je ne puis plus en profiter pour mieux faire à l'avenir, ni l'expier utilement. De là vient que, dans nos mœurs judiciaires, et malgré le silence de la loi positive, on n'exécute pas le condamné atteint de

de Platon) : « Les caractères, les mœurs, les volontés, les raisonnements, les opinions vraies, la prévoyance et la mémoire ont existé avant la longueur, la largeur, la profondeur et la force des corps, puisque l'âme elle-même a existé avant le corps.

démence depuis sa condamnation. Pourquoi cela? Parce qu'il n'a plus conscience de sa faute, et que la peine perdrait tout caractère moral, si le criminel, en la subissant, ne pouvait se dire à lui-même qu'il l'a méritée, ni se rappeler par quel genre d'infraction il l'a encourue. Or, c'est dans une situation tout à fait analogue que nous placerait l'hypothèse de la préexistence des âmes. Un philosophe platonicien du ve siècle, Énée de Gaza, a très bien fait ressortir les vices de cette théorie dans un dialogue sur l'âme, intitulé *Théophraste :*

« Ne fais-tu pas avant tout cette réflexion que, si l'âme avait déjà vécu, elle en aurait un souvenir ou une réminiscence? Car les anciens disent qu'apprendre, c'est se souvenir. Selon eux, l'âme se souvient du démiurge et de la beauté intelligible dont elle est éloignée depuis longtemps, et elle a oublié complétement sa vie précédente, ses goûts, les choses qui lui sont arrivées, sa patrie et ses parents dont elle vient de se séparer. Comment expliquer qu'elle se rappelle les joies et qu'elle ait oublié les douleurs, dont l'empreinte se grave d'ordinaire si profondément dans la mémoire? Quand je châtie mon fils ou mon serviteur, avant de leur infliger une punition, je leur répète plusieurs fois la raison pour laquelle je les punis, et je leur recommande de s'en souvenir pour ne plus tomber dans la même faute. Et Dieu, qui établit contre nos crimes les derniers châtiments, n'instruirait pas ceux qu'il punit du motif pour lequel il les punit, mais il leur ôterait le souvenir de leur faute, en même temps qu'il leur donnerait un sentiment très vif de leur peine! A quoi donc servirait la peine si elle laissait ignorer la faute? Elle ne ferait qu'irriter le coupable et le pousser à la démence. N'aurait-il pas le droit d'accuser son juge, s'il était puni sans avoir conscience d'aucune faute (1)? »

(1) Théophraste, *Dialogue sur l'âme*, par Enée de Gaza, édit. Boissonade, p. 17-18.

Ces réflexions d'Énée de Gaza sont fort judicieuses. Mais il est d'autres raisons qui montrent tout ce qu'il y a de faux et de chimérique dans l'hypothèse de la préexistence des âmes. Si l'inégalité que la naissance établit entre les hommes était le résultat des mérites ou des démérites d'une vie antérieure à celle-ci, il faudrait voir non plus un don gratuit, mais une récompense rigoureusement due, dans les avantages naturels du rang, de la fortune, de l'esprit, de la santé, etc. ; et, au contraire, un châtiment dans l'absence de ces biens ou de ces distinctions. Il en résulterait que le bonheur de naissance est une marque de perfection morale, et le malheur de naissance un indice de culpabilité personnelle. Conçoit-on une doctrine capable d'inspirer plus d'orgueil aux grands de la terre, aux heureux du siècle, et moins de courage aux déshérités du pouvoir et de la richesse? Ne parlez plus aux premiers d'humilité : ils vous répondront qu'ils méritent leur sort par la conduite qu'ils ont tenue dans une vie déjà passée. N'essayez plus de faire entendre aux seconds le langage de la résignation : ce sont des malheureux qui succombent sous le poids de la justice divine, en punition de leurs fautes antérieures. Ne cherchez pas davantage à rapprocher les uns des autres par les liens de la fraternité : en voulant améliorer le sort d'un malheureux, vous risquez de contrarier les jugements de Dieu, qui châtie dans sa personne les crimes d'une vie antécédente. On voit où conduirait une pareille théorie : outre qu'elle serait une insulte au malheur, elle amènerait le triomphe de l'orgueil et la ruine de la charité. C'est elle qui, dans l'Inde, a inspiré et produit le régime odieux des castes ; et si Platon a transporté les mêmes divisions dans son État modèle, il n'a fait qu'appliquer à l'ordre social ses idées philosophiques. Je n'insisterai pas davantage sur des raisons qui se présentent d'elles-mêmes à l'esprit de quiconque examine sérieusement l'hypothèse de la préexistence des âmes. Non, il est impos-

sible d'admettre une carrière antérieure où les hommes aient pu mériter, par des actes personnels, leur condition présente. La vie actuelle est un temps d'épreuve, par rapport à une vie future, et non une période de rétribution, relativement à une vie passée. Le Sauveur s'est expliqué, dans l'Évangile, sur l'inégale répartition des biens et des maux, de manière à bannir toute équivoque. Quand ses disciples lui demandent au sujet de l'aveugle-né : « Maître, qui a péché, celui-ci ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle? » Jésus-Christ leur répond : « Ni celui-ci n'a péché, ni ses parents; mais c'est afin que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui (1). » Voilà le vrai sens de l'épreuve que nous subissons sur la terre. Tous les hommes sont appelés à manifester, dans la condition propre à chacun, les œuvres que Dieu accomplit en eux et par eux. Pauvreté, richesse, maladie, santé, accidents de la naissance, vicissitudes de la

(1) *S. Jean*, IX, 2, 3. On ne saurait nier que les idées platoniciennes ou pythagoriciennes sur la préexistence des âmes n'eussent pénétré dans l'esprit de quelques Juifs pendant les deux derniers siècles qui précèdent notre ère; et c'est à des influences de ce genre qu'il faut attribuer en partie l'opinion assez répandue d'un retour de quelques prophètes dans des corps mortels. Mais il serait impossible de voir autre chose qu'une pure plaisanterie dans le sentiment de ceux qui prétendent appuyer sur l'Evangile lui-même l'hypothèse de la métemsomatose. Quel moyen de se méprendre sur le sens de ces paroles du Sauveur : « Si vous voulez le comprendre, Jean-Baptiste est lui-même Elie qui doit venir (S. Matth., XI, 14)? » Jésus-Christ veut indiquer par là que Jean-Baptiste est la figure et remplit le ministère d'Elie, ainsi que l'avait dit Zacharie en parlant de son fils : « Il marchera devant Dieu dans *l'esprit et la vertu d'Elie* (Luc, I, 17). » Aussi Jean-Baptiste, interrogé par les Juifs, répond-il expressément qu'il n'est pas Elie (S. Jean, I, 21). Tout se réduit donc à cette simple comparaison : De même que le véritable Elie doit paraître avant le dernier avènement du Messie, ainsi Jean-Baptiste est-il l'Elie du premier avènement, puisqu'il remplit à son tour l'office de précurseur. Il n'est pas plus question de la préexistence des âmes dans ce texte du livre de la *Sagesse* : « J'étais un enfant d'un heureux naturel, et j'avais reçu une bonne âme, ou plutôt, étant bon (μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὤν), j'étais venu à un corps pur (VIII, 19, 20). » L'écrivain sacré veut dire que Dieu, en douant son âme d'heureuses dispositions naturelles, l'unit à un corps pur; mais il n'affirme d'aucune façon que cette bonté naturelle ou ces heureuses dispositions aient été le fruit de mérites acquis dans une vie précédente.

fortune, dispositions heureuses, penchants au mal, toutes les situations, tous les événements de la vie peuvent et doivent devenir autant de moyens pour obtenir le salut. A Dieu de mesurer le mérite d'après les secours ou les difficultés, et de proportionner la récompense aux efforts de chacun. Que s'il est ici-bas des douleurs imméritées, des souffrances dont la raison nous échappe, l'éternité suffit à coup sûr pour les compenser : elles trouvent leur explication, non pas dans un passé chimérique, mais dans un avenir certain.

Sans doute, comme toutes les erreurs, l'hypothèse de la préexistence des âmes renferme un fond de vérité : elle part d'un fait incontestable, de la déchéance originelle. Son tort, c'est de supposer gratuitement une vie antérieure à celle-ci, et de transformer en démérite personnel, variant selon les individus, un péché égal pour tous, une tache héréditaire que nous contractons par le fait de la naissance et en vertu de la solidarité du genre humain. C'est dire assez que la doctrine du péché originel, entendue dans le sens de l'Eglise, ne saurait se concilier avec la théorie adoptée par Origène. Comment donc le chef de l'École d'Alexandrie a-t-il pu, tout en admettant ces idées platoniciennes, adhérer néanmoins à l'enseignement catholique? Dans quelle mesure ses vues sur le dogme de l'Incarnation se sont-elles ressenties de son erreur concernant la chute primitive? C'est ici que nous allons assister derechef aux fluctuations de ce grand esprit partagé entre les opinions qu'il avait puisées à des sources étrangères, et une foi qui restait l'âme et la règle de sa vie.

DIX-NEUVIÈME LEÇON

L'auteur du *Periarchon* essaie de concilier la préexistence des âmes avec le dogme du péché originel. — Chute des âmes. — Forme que prend ce point de doctrine dans le système du catéchiste alexandrin. — Analyse des textes où il se montre l'interprète fidèle de la tradition sur le vrai caractère de la chute primitive et sur la transmission du péché originel à toute la descendance d'Adam. — Examen des passages qui semblent en contradiction avec les précédents. — Dogme de la rédemption. — La personne de l'Homme-Dieu. — La théorie de la préexistence appliquée à l'âme de Jésus-Christ. — Comment les nestoriens ont pu se croire autorisés à s'appuyer sur Origène, malgré l'exactitude avec laquelle il formule en maint endroit le dogme de l'Incarnation.

Messieurs,

A mesure que nous avançons dans l'étude du *Periarchon*, nous y trouvons deux ordres d'idées qui se développent parallèlement, sans pouvoir se rencontrer; ou, pour mieux dire, deux systèmes qui se choquent, malgré tout le soin que met Origène à les fondre l'un dans l'autre. Ici, c'est la doctrine chrétienne que l'auteur prend pour base de son enseignement ; là, une théorie philosophique dont il emprunte les éléments aux écoles grecques, et qu'il s'efforce de construire sur les fondements du dogme révélé. Pour justifier à ses propres yeux et devant ses lecteurs la hardiesse de cette entreprise, il allègue la liberté que l'Église laissait à chacun d'embrasser une opinion particulière sur des points qu'elle n'avait pas définis. Aussi ne donne-t-il pas pour certaines des conjectures qui lui paraissent plus ou moins probables : il soulève des doutes, propose des solutions, mais sans se prononcer d'une manière définitive ; et ces réserves,

tant de fois formulées, sont assurément d'un très grand poids lorsqu'on veut juger l'orthodoxie du catéchiste alexandrin (1). En effet, sur la question de l'origine des âmes, par exemple, il n'était encore intervenu aucun jugement de l'autorité souveraine. L'Ecriture sainte et la tradition s'exprimaient sans la moindre obscurité sur la création du premier homme, sur la distinction essentielle de l'âme et du corps dans tous ses descendants, etc. Mais à quel moment et par quelle voie l'âme s'unit-elle au corps dans chaque être humain ? Toutes les âmes ont-elles été créées simultanément dès l'origine du monde ? Ou bien Dieu les appelle-t-il à l'existence au fur et à mesure que se réalisent les conditions établies pour la propagation du genre humain ? Ou enfin sont-elles produites par l'acte de la génération en même temps que les corps ? Ici, le champ s'ouvrait à la libre discussion ; et ce n'est pas à tort que l'auteur du *Periarchon* disait d'une pareille matière : *Non satis manifesta prædicatione distinguitur*(1). En étudiant les œuvres de

(1) *Periarchon*, l. II, c. 8, nos 4 et 5. Personne n'a plus insisté qu'Origène sur la distinction des dogmes et des opinions libres, bien qu'il ait fait rentrer dans la seconde classe maint point de doctrine qui appartient à la première (voir plus haut, p.?). Aussi s'exprime-t-il d'une façon très différente, selon qu'il se trouve en présence d'une vérité clairement définie, ou d'une proposition qui lui semble douteuse. On peut en juger par ces mots qui servent de transition au ch. 6 du Ier livre, où il traite de la fin du monde : Indicatum namque a nobis in superioribus est quæ sint de quibus manifesto dogmate terminandum sit, quod et pro viribus nos fecisse puto, *cum de Trinitate loqueremur*. Nunc autem *disputandi specie* magis quam definiendi, prout possumus, exercemur. — Voilà pourquoi, malgré certaines expressions défectueuses, sa doctrine sur la Trinité nous a semblé orthodoxe, tandis qu'il nous paraît impossible de le justifier sur d'autres points où il se persuadait que « l'enseignement ecclésiastique » lui laissait plus de latitude.

(2) Ibid. *Præfat*, no 5 : Utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia incerta ipsis seminibus corporalibus habeatur; an vero aliud habeat initium : et hoc ipsum initium, si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur, necne : non satis manifesta prædicatione distinguitur. — Dans le *Commentaire sur le Cantique des cantiques* (l. II, v. 8), ces diverses hypothèses sont formulées avec non moins de précision : Utrum, ut putant aliqui, in semine corporali

Tertullien, nous avons vu que le prêtre de Carthage admettait la génération des âmes, en d'autres termes, le traducianisme : hypothèse inacceptable, qu'Origène a eu raison de repousser, car elle est contraire aux saines notions philosophiques et met en péril le dogme de la spiritualité de l'âme (1). Mais si le chef de l'École d'Alexandrie a bien fait d'écarter ces représentations trop matérielles, il n'aurait pas dû envelopper dans la même proscription la doctrine de la création successive des âmes, la seule qu'il soit possible de soutenir sans s'exposer à de graves objections. C'est pour l'avoir abandonnée, qu'il s'est rejeté vers la théorie platonicienne de la préexistence des âmes, qui lui semblait mieux rendre compte de la disparité des conditions et des destinées humaines. Or, Messieurs, pour vous montrer combien peu cette supposition d'une vie antérieure s'accorde avec l'enseignement traditionnel, il me suffira de la placer en regard du dogme de la chute.

Rappelons-nous d'abord l'idée fondamentale du système

etiam animæ substantia continetur, et origo ejus pariter cum origine corporis traducitur (*traducianisme*); an perfecta extrinsecus veniens, parato jam et formato inter viscera muliebria corpore induitur. Et si ita sit, utrum nuper creata veniat, et tunc primum facta cum corpus videtur esse formatum, ut causa facturæ ejus animandi corporis necessitas extitisse creda tur (*création successive*); an prius et olim facta, ob aliquam causam ad corpus sumendum venire existimetur; et si causa aliqua in hoc deduci creditur, quæ illa sit causa ut agnosci possit, scientiæ opus est (*préexistence*). — On pourrait être tenté de voir des vestiges de traducianisme dans un passage du *Commentaire sur S. Jean* (tome XX, n° 2), où Origène parle de certaines *raisons séminales* (λόγοι σπερματικοι) inhérentes à quelques âmes, et qui font que ces dernières sont de la semence d'Abraham. Mais il ne veut pas dire par là que les âmes des parents produisent celles des enfants. Ces paroles peuvent fort bien désigner certaines qualités héréditaires que l'âme acquiert par son union avec le corps nouvellement engendré; ou mieux encore les dispositions que l'âme emporte avec elle de sa vie précédente. Au moment où Dieu sème les âmes dans les corps, ces aptitudes ou ces qualités *sont ensemencées* avec elles (συγκατεσπαρμένοι). Voilà pourquoi l'auteur cherche la cause de ces divergences dans ce qui précède la naissance. (τὰ πρὸ γενέσεως).

(1) *Tertullien Cours d'éloquence sacrée,* leçon XXXIV.

cosmologique d'Origène : l'égalité primitive des natures raisonnables, créées toutes à la fois et dans un même état de perfection. Parmi ces intelligences, il s'en trouve qui, sans rester unies au souverain bien comme les anges, ne se sont pas éloignées de lui autant que les démons ; et qui, par suite, occupent une place intermédiaire entre les uns et les autres. Ces esprits déchus sont devenus les âmes humaines, et voici de quelle manière. En se séparant de Dieu, foyer de la chaleur, ils se sont refroidis ; ils ont perdu le feu divin de la charité ; le νοῦς s'est changé en ψυχή, ou l'intelligence en âme. Pour justifier son sentiment, l'auteur profite du double sens de la racine ψύχω, qui signifie à la fois *souffler*, et *se refroidir* (1). Ce que Platon avait appelé la perte des ailes, dans son gracieux langage, équivaut chez Origène à une perte de chaleur ou à un refroidissement ; mais, au fond, l'idée est la même de part et d'autre. Aussi longtemps que ces intelligences, devenues plus tard les âmes humaines, conservaient en elles le feu divin, elles avaient une enveloppe fine, subtile, éthérée ; avec leur chute, ce vêtement s'est épaissi, pour faire place à un corps charnel et grossier. Dès lors, il fallait un monde nouveau qui pût être en harmonie avec ces âmes incarnées, et servir de théâtre à leur purification : de là cet univers visible que Dieu a créé pour elles. Le monde actuel doit donc son origine à la chute des âmes : il est le résultat d'un mouvement de haut en bas, d'une descente, καταβολή. Ici encore, Origène tire parti des divers sens du verbe, καταβάλλω, qui peut signifier, à l'actif, *jeter bas*, et au moyen, *établir*, *fonder*. Ces mots, *établissement du monde*, qui reviennent plusieurs fois dans le Nouveau Testament, il les traduit par *chute du monde* (2).

(1) *Periarchon*, l. II, c. 8, n° 3. Il ne faudrait pas abuser de ces expressions d'Origène, pour voir un changement de substance là où il ne s'agit que d'un changement d'état et de qualités.

(2) *Periarchon*, l. III, c. 5, n° 4. Cette particularité est très remar-

Enfin, bien que toutes les âmes humaines soient des intelligences déchues, cette décadence admet cependant divers degrés : moins prompte ou moins complète chez les unes, elle a été plus rapide ou plus radicale dans les autres. Voilà pourquoi les hommes manifestent dès leur naissance des dispositions si différentes. Tel a naturellement la conception vive, facile; tel autre annonce un esprit lourd et paresseux. Cette inégalité provient de ce que les âmes conservent plus ou moins de leur vigueur primitive, suivant la direction qu'avait suivie leur volonté antérieurement à la vie terrestre. (1). Telle est la forme sous laquelle le dogme de la chute nous apparaît dans le *Periarchon*.

Or, Messieurs, il est incontestable que cette théorie a un air de parenté avec les systèmes gnostiques. Contre le gré de l'auteur et peut-être à son insu, quelques éléments de la fausse gnose se sont mêlés au travail philosophique par lequel il voulait la combattre. Sans doute, il y a une différence radicale entre la cosmologie des gnostiques et celle d'Origène. De part et d'autre, le monde matériel est la conséquence d'une chute ; mais suivant les conceptions panthéistiques de Valentin, c'est Dieu lui-même qui déchoit, en d'autres termes, qui sort de l'absolu pour entrer dans le relatif ; et le monde matériel n'est autre chose qu'un résultat de cette évolution interne. Rien de pareil dans le *Periarchon :* il s'agit là d'une chute des créatures qui en-

quable, d'autant plus que les versions de S. Jérôme et de Rufin s'accordent entièrement sur ce point. D'un côté comme de l'autre, ce monde visible est censé devoir son origine à la chute des âmes. S. Jérôme : Unde conditor Deus fecit eis congrua humilibus locis corpora, *et mundum istum visibilem fabricatus est,* etc. — Rufin : His animabus quæ ob nimios defectus mentis crassioribus istis et solidioribus indiguere corporibus, *et propter eos, quibus hoc erat necessarium, mundus iste etiam visibilis institutus est.* — Dans son *Commentaire sur S. Jean* (tome XIX, 5), Origène traduit encore καταβολή par *chute du monde,* et oppose formellement ce terme à κτίσις, *création du monde.*

(2) Ibid., l. I, c. 6, n° 2; l. II, c. 8, n° 4.

traîne la production d'un monde adapté à leur nouvel état. Entre ces deux manières de voir, il y a toute la distance qui sépare le panthéisme du théisme chrétien. Cependant, tout en tenant compte d'une distinction qui est capitale, on ne peut pas dire que l'idée du catéchiste alexandrin soit heureuse. Bien loin de devoir son origine au péché, cet univers visible est antérieur à la chute de l'homme : Dieu l'a créé pour manifester sa puissance, sa sagesse et sa bonté ; lors même que toutes les intelligences seraient demeurées fidèles à la loi divine, le monde matériel n'en aurait pas moins conservé sa place dans le plan du Créateur. Mais ce qui s'éloigne encore davantage de la doctrine chrétienne, c'est la forme étrange que prend le dogme de la chute primitive dans l'imagination d'Origène. L'Église enseigne, d'après l'Écriture sainte et la tradition, que tous les hommes ont péché dans Adam, non pas en ce sens qu'ils aient posé chacun un acte personnel, émanant de leur volonté propre : chose impossible, puisqu'ils n'existaient pas encore. Non, ce n'est pas ainsi que l'on doit comprendre le péché d'origine ; sa vraie signification est celle-ci. De ce qu'Adam, chef physique et moral de l'humanité, a perdu par sa faute la grâce sanctifiante, il en résulte que nous, ses descendants, nous naissons privés de la même grâce, et par conséquent déchus des droits et des privilèges qu'elle nous aurait conférés. Or, la privation de cette grâce sanctifiante, sans laquelle nous cessons d'être conformes au plan et à la volonté de Dieu, une telle privation, dis-je, nous constitue devant lui dans un état de désordre et de souillure : c'est une véritable tache, une tache héréditaire, contractée par cela seul que nous naissons enfants d'Adam. Voilà le péché originel, pris dans son essence, et abstraction faite des suites qu'il a entraînées après lui, comme par exemple la perte du don gratuit de l'immortalité corporelle et les blessures dont souffre notre nature physique ou morale. Mais avec le

système développé dans le *Periarchon*, la déchéance universelle prend un tout autre caractère : elle devient, pour chacun de nous, le résultat d'un acte personnel, accompli dans une vie antérieure à celle-ci, et dont nous avons perdu le souvenir. D'après l'enseignement de l'Aglise, le péché originel ne varie pas suivant les individus : c'est une même tache commune à tous ; tous nous naissons également éloignés de Dieu. Dans la théorie d'Origène, au contraire, nous naissons plus ou moins coupables, selon la gravité des fautes que nous avons commises avant de venir au monde. Vous le voyez, il n'y a pas moyen de concilier entre elles ces deux doctrines dont l'une fait partie de la révélation chrétienne, tandis que l'autre est puisée aux sources de la philosophie grecque. Il semblerait donc que, pour rester conséquent à lui-même, le philosophe alexandrin eût dû abandonner le dogme du péché originel, entendu dans le sens catholique. Mais non, le respect de la tradition le retient sur la pente où une logique plus sévère aurait pu l'entraîner. Il admet, lui aussi, que toute la race humaine a péché dans Adam ; et bien que sa pensée ait quelque peine à se fixer, au milieu d'assertions si peu cohérentes, elle se dessine néanmoins avec plus de précision qu'on ne serait en droit de l'espérer.

Ainsi, dans le *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, il s'exprime comme s'il n'avait jamais admis la préexistence des âmes : « Supposons, écrit-il, que la femme n'eût pas été trompée, qu'Adam n'eût pas failli, et, par suite, que l'homme, créé pour l'immortalité, se fût approprié ce don, le Fils de Dieu ne serait pas descendu jusqu'à cette poussière mortelle, il ne serait point mort, *puisqu'il n'y aurait pas eu de péché* (1). » Si Origène n'avait pas cru que

(1) *In Joannem*, t. I, 22, οὐκ οὔσης ἁμαρτίας. La même idée revient plus loin (tome XIII, 34) : « L'homme serait resté immortel, s'il avait

nous naissons pêcheurs, par le fait seul que nous descendons d'Adam, l'on ne comprendrait guère les nombreux passages où il parle d'une souillure contractée par suite de la nativité : « Toute âme qui naît dans la chair, dit-il, est souillée et reçoit la tache du péché... Par cela seul qu'un homme est placé dans le sein maternel, et qu'il tire de la semence paternelle la matière de son corps, on peut dire qu'il est souillé dans son père et dans sa mère (1). » Et pour montrer qu'il ne s'agit point là de péchés commis dans une vie précédente, mais du péché d'Adam transmis à toute la race humaine, il célèbre ailleurs la victoire du Christ sur le serpent « qui, en séduisant Ève, et en lui insinuant le venin du péché par le souffle de sa parole, avait infecté de la contagion du mal toute la postérité d'Adam (2). » C'est encore à la faute du premier homme qu'il attribue la déchéance du genre humain dans le Ve livre de son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, où il traite cette matière fort au long : « Tous les hommes qui naissent ou qui sont nés en ce monde, se trouvaient dans Adam, lorsqu'il était encore au paradis ; c'est avec lui ou en lui que tous ont été expulsés du paradis ; et par conséquent la mort, qu'il s'était attirée par sa prévarication, a passé de lui à tous ceux qui se trouvaient en lui. Voilà pourquoi l'Apôtre dit avec raison : De même que tous meurent dans Adam, ainsi tous seront-ils vivifiés dans le Christ (3). » Bien plus, il semble exclure formellement toute

mangé de tous les arbres du paradis, hormis de l'arbre de la science du bien et du mal. »

(1) *In Levitic*, Homil. VIII, nº 3 ; XII, nº 4. — Item, *in Matth.*, tome XV, nº 3 : Et forsitan quidem secundum nativitatem nemo est mundus a sorde, etsi unius diei sit vita ejus, propter *nativitatis nostræ carnalis mysterium*, secundum quod ait David ex personâ omnium nascentium ex carne et sanguine : quoniam in iniquitatibus conceptus sum, etc. — *In Lucam*, Homil, XIV : quia per baptismi sacramentum *nativitatis sordes* deponuntur, propterea baptizantur et parvuli.

(2) *In canticum cant.*, l. III., ad vers. 9.

(3) *In Ep. ad Rom.*, V, nº 1. Ce passage est formel ; et cependant telle

autre cause de la déchéance originelle dans le passage où il se demande pourquoi notre corps est appelé un corps de péché : « Parce que le péché, répond-il, imprime à toutes les âmes une souillure native, qui doit être lavée par l'eau et par l'Esprit ; et non pas à cause des fautes que l'âme aurait commises dans un autre corps, comme le pensent quelques-uns de ceux qui supposent une transmigration des âmes en différents corps (1). « Dans tous les passages que je viens de vous lire, Origène se montre l'interprète fidèle de la tradition sur le vrai caractère de la chute primitive et sur la transmission du péché originel à toute la descendance d'Adam.

Et pourtant, Messieurs, il est impossible de fermer les yeux sur d'autres textes où la doctrine catholique se trouve mêlée à des conceptions d'un ordre tout à fait différent. Ainsi, vers le milieu du *Traité contre Celse*, le mot Adam est pris dans un sens collectif, comme synonyme de la nature humaine. Quand l'Écriture sainte nous parle de la chute d'Adam, dit l'auteur, « il s'agit moins d'un individu que de l'espèce entière (2). » Lorsqu'elle raconte qu'Adam a été chassé du paradis, cela signifie « que l'humanité est venue sur cette terre à cause de ses prévarications ; (3) » et les tuniques de peaux dont Dieu revêtit le premier couple humain ne sont autre chose que les corps où descendent les âmes (4). Il faut avouer que de pareilles idées s'accordent

est l'indécision d'Origène sur ce point, qu'il reproduit les mêmes paroles un peu plus loin sous une forme dubitative et en laissant entrevoir quelque autre solution : Omnes enim in loco hoc humiliationis et in convalle fletus effecti sunt; sive quod in lumbis Adae fuerunt omnes qui ex eo nascuntur, et cum ipso pariter ejecti sunt : *sive alio quolibet inenarrabili modo et soli Deo cognito unusquisque de paradiso trusus videtur et excepisse condemnationem* (v, n° 4).

(1) Ibid., v, 9.

(2) *Contre Celse*, l. IV, n° 40.

(3) Ibid., l. III, n° 50.

(4) *In Genesim selecta* (Théodoret, qu. 39, *in Genes.*). Du moins Origène donne-t-il cette opinion comme probable (πιθανόν) ; et il l'insinue de nou-

mieux avec l'hypothèse platonicienne de la chute des âmes qu'avec la doctrine catholique du péché originel. Aussi le *Commentaire sur saint Matthieu*, l'un des derniers ouvrages d'Origène, fait-il encore mention du lieu où se trouvent et où agissent les âmes avant d'être envoyées dans les corps (1). Et même, jusque dans le Ve livre sur l'Épître aux Romains, nous trouvons un retour assez marqué vers la théorie de la préexistence des âmes : « Si dans le siècle présent, Dieu donne la grâce à chacun suivant la mesure de la foi, nul doute qu'il ne la proportionne également aux mérites dans le siècle futur; et si telle est l'économie divine pour l'un et pour l'autre monde, comment ne pas admettre que Dieu ait agi de même à l'égard de toute créature raisonnable, dans les siècles antérieurs au monde actuel (2)? » Allusion manifeste à la doctrine du *Periarchon*, d'après laquelle la condition des âmes se règle sur les actes accomplis dans une vie précédente. Que dis-je? L'idée de cette vie première avait tellement pénétré l'esprit d'Origène qu'il ne craint pas d'en faire l'application à l'âme du Sauveur lui-même, comme nous le montrerons tout à l'heure, en exposant ses vues sur l'Incarnation.

Eh bien, Messieurs, que faut-il conclure de ces textes si rebelles à toute tentative de conciliation? Adam n'est-il pour Origène qu'un personnage symbolique, une figure de l'humanité déchue, ou, tout au plus, la première des intelligences incorporées par suite de leur prévarication, sans

veau assez clairement dans le *Traité contre Celse* (l. IV, n° 45). De là les récriminations de S. Jérôme. (Ep. 61 *à Pammachius*, n° 3, anc. édit.).

(1) *In Matth.*, xv, 35 : ἡ χώρα τῶν πρὸ τοῦ σώματος ψυχῶν.

(2) *In. Ep. ad Rom.*, ix, 3. De même qu'Origène entend, par le siècle présent, la vie actuelle, et par le siècle futur, la vie à venir, ainsi désigne-t-il, sous le nom de siècle précédent, une vie antérieure à celle-ci. Voilà pourquoi, avant d'exprimer cette idée singulière, il use de précaution envers le lecteur, en lui annonçant qu'il va proposer « un mystère plus profond ».

qu'il y ait aucun rapport d'origine entre la faute d'Adam et la déchéance universelle du genre humain (1) ? Non, les passages que nous avons cités ne permettent pas cette interprétation trop exclusive pour être légitime. Devrons-nous donc prendre le contre-pied de ce sentiment, jusqu'à prétendre que l'hypothèse de la préexistence des âmes n'avait pas altéré dans l'esprit de l'auteur la doctrine catholique du péché originel? Pas davantage, car nous ferions violence à d'autres textes non moins clairs que les premiers. A moins de vouloir fausser la physionomie d'un écrivain, il faut renoncer à le rendre plus conséquent dans ses idées qu'il ne l'a été véritablement. C'est le devoir de la critique, en présence d'assertions contradictoires, de tenir compte à la fois des unes et des autres, et d'expliquer comment elles ont pu se rencontrer côte à côte. Or, dans l'espèce, cette explication ne me paraît pas difficile. Origène était trop attaché à la foi chrétienne pour la sacrifier sur un point quelconque à une théorie philosophique. Or, que tous les hommes eussent péché dans Adam, et que ce fait primitif, capital, fût devenu pour l'humanité entière une source de déchéance, c'était là une vérité si clairement enseignée dans l'Écriture sainte et dans la tradition, qu'il n'y avait pas moyen de la mettre en question sans ruiner l'édifice de la foi. Aussi le catéchiste alexandrin n'a-t-il pas manqué de la proclamer en maint endroit, comme nous venons de le voir. D'autre part, cependant, il avait retiré de son long commerce avec les philosophes grecs certaines idées peu compatibles avec la doctrine catholique, entre autres l'idée platonicienne de la préexistence des âmes. Origène crut, et à tort, qu'il lui serait possible d'adapter cette hypothèse au dogme de la chute primitive et de soutenir que les âmes humaines ont péché

(1) C'est l'opinion de Néander (*Allgemeine Geschichte der Kirche*, Gotha, 1856, t. I, p. 344), et de Baur (*Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, Leipzig, 1865, p. 589 et ss.).

dans une vie antérieure à celle-ci, en même temps qu'elles participent toutes à la faute du premier homme. Il en est résulté ce mélange de deux ordres d'idées qui cherchent à se fondre ensemble, sans pouvoir y arriver. La bonne foi de l'auteur doit nous paraître d'autant moins suspecte, qu'il fait toutes réserves sur la valeur de ses élucubrations, se bornant à les donner pour des exercices de gymnastique intellectuelle, *disputandi specie magis quam definiendi exercemur, tractandi more ac requirendi* (1). Vous voyez d'après cela qu'il est assez facile de se rendre compte des divers courants d'idées qui traversent les écrits d'Origène ; et l'on n'a pas de peine à s'expliquer les fluctuations de cet esprit ardent et mobile, pourvu qu'on n'ait pas le parti-pris de le faire plus orthodoxe qu'il n'est, ni de le mettre en révolte contre l'enseignement de l'Église.

Nous allons observer le même désaccord en passant du dogme de la chute à celui de la rédemption. Sur ce terrain, comme ailleurs, nous rencontrons deux systèmes qui ne se concilient pas, ou pour mieux dire deux hommes à figures bien différentes : le représentant de la tradition chrétienne, qui expose fidèlement le dogme évangélique, et le philosophe platonicien qui ne craint pas d'y introduire des spéculations d'un autre genre. Rien ne fait plus honneur à l'esprit pénétrant d'Origène que la sagacité avec laquelle il discute le comment et le pourquoi de l'Incarnation, *quomodo et quare*. Entre Dieu et les hommes déchus, il fallait un médiateur qui pût réunir en lui les deux natures divine et humaine (2). Ce médiateur, Dieu et homme tout ensemble, est venu offrir au genre humain le type vivant de la perfection morale (3). En prenant une chair semblable à la nôtre, il nous a montré Dieu sous une

(1) *Periarchon*, l. I, c. 6, n° 1; l. II, c. 8, n° 4.
(2) *Periarchon*, l. II, c. 6, n° 1.
(3) Ibid., l. III, c. 5, n° 6; *Traité contre Celse*, I, 67 et 68.

forme corporelle, à nous qui ne savions plus nous élever jusqu'au Dieu invisible (1). Mais le rôle du Verbe fait chair ne se réduisait pas à instruire les hommes par la parole et par l'exemple. Tout en appuyant avec force sur ces deux motifs de l'Incarnation, Origène n'oublie pas de demander au sacrifice du Calvaire la raison principale de ce grand fait. Docteur et modèle de l'humanité, le Christ est avant tout la victime de propitiation qui satisfait à la justice divine pour les péchés du monde ; et qui, par l'effusion de son sang, rachète les âmes tombées sous la domination du mal et sous l'esclavage du démon. « Car, dit l'auteur de la XXIVe homélie sur le livre des Nombres, supposons qu'il n'y eût pas eu de péché, dans ce cas, il n'aurait pas été nécessaire que le Fils de Dieu devînt agneau, ni qu'il prît une chair pour être immolé ; il serait demeuré ce que Dieu le Verbe était dans le principe. Mais parce que le péché est entré dans ce monde, que le péché exige nécessairement une expiation, et qu'il n'y a pas d'expiation sans victime, il a fallu de toute nécessité qu'une victime fût offerte pour le péché (2). » Et comment cette expiation s'est-elle faite? Par la substitution

(1) *Contre Celse*, VI, 68.

(2) *In Numeros*, Hom. XXIV, n° 1. En lisant ce passage, il est difficile de comprendre qu'on ait pu accuser Origène d'avoir méconnu le caractère *satisfactoire* de la mort du Christ. Il est vrai que, dans la même homélie, l'auteur attribue également quelque vertu purifiante à la mort des martyrs. Mais remarquons bien que, dans sa pensée, les sacrifices des martyrs tirent toute leur valeur propitiatoire des mérites du sang de Jésus-Christ, *per meritum sanguinis Christi purificationis aliquid humano generi conferunt*. De plus, les justes, en s'efforçant de fléchir la justice divine, n'agissent que par voie de suffrage et d'intercession, *ob purificationem populo impetrandam*. C'est par leurs *prières* qu'ils obtiennent pour leurs frères la rémission des péchés, tandis que le Christ seul remet les péchés par la *puissance* qui lui est propre, par la vertu inhérente à son sacrifice, *cæteri enim precibus peccata, hic solus potestate dimisit*. Tout ce qu'on peut conclure de ce passage, c'est qu'Origène y enseigne clairement la communion des saints et la réversibilité des mérites, en ce sens que le sacrifice des martyrs peut devenir pour leurs frères dans la foi une source d'avantages spirituels : doctrine qu'il reproduit ailleurs avec non moins de clarté (*Exh. ad martyr.*, XLIX ; *Contre Celse*, l. VIII, n° XLIV).

d'une victime innocente à l'homme coupable : « Jésus-Christ, dit Origène, a pu prendre sur lui les fautes du monde entier, les effacer et les détruire, parce que lui-même n'avait pas péché, et que le mensonge ne s'était pas trouvé dans sa bouche... Seul il pouvait se charger du fardeau de tous nos crimes ; seul il avait assez de force pour le porter sur la croix, sa nature divine restant intacte. Il a donc pris sur lui nos iniquités, il a été maltraité à cause de nos prévarications ; le châtiment qui nous était dû a été transféré sur lui afin qu'il nous devînt possible de nous corriger et de recouvrer la paix (1) ». C'est donc en notre lieu et place que le Christ, par une substitution toute spontanée et volontaire, a subi la peine due à nos péchés (2). Son sang a été le prix offert pour le rachat de l'humanité, qui, moyennant cette rançon, s'est trouvée affranchie de la servitude du mal.

On ne saurait mieux dire que la rédemption du genre humain n'est pas seulement le fruit de la doctrine et des exemples de Jésus-Christ, mais qu'elle a le caractère d'une véritable satisfaction offerte à la justice divine, et qu'elle se résume essentiellement dans le sacrifice de l'Homme-Dieu mort sur la croix en expiation des péchés du monde (3). Ori-

(1) *In Joannem,* tome XXVII, 14. Tout le chapitre est consacré au développement de cette doctrine. Item *in Epist. ad Rom.,* l. III, n° 8 : quo sanguine per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum, et per hoc ostenderet justitiam suam, dum eis remitteret præcedentia delicta. *In Leviticum*, Hom. III, 1 : sine dubio pro peccato quod ex nobis susceperat, quia peccata nostra portavit, vitulum immaculatum, hoc est carnem incontaminatam obtulit hostiam Deo.

(2) L'idée de cette substitution d'une victime innocente à l'homme pécheur était si bien ancrée dans l'esprit d'Origène, qu'il cherchait à la rendre sensible aux païens, en leur rappelant l'exemple de ceux qui s'étaient dévoués à la mort pour sauver un peuple entier de la famine, de la peste ou d'autres fléaux semblables (*Contre Celse,* I, 31). Il va sans dire que, par cette comparaison déjà employée ailleurs (*In Joannem.* XXVIII, 14), Origène ne voulait que formuler la grande loi de la solidarité humaine et de la réversibilité des mérites.

(3) Il n'y a dans cette analyse du dogme de la rédemption qu'un point sur lequel Origène puisse sembler vulnérable. Voici le passage qui arrête

gène n'exprime pas avec moins d'exactitude la doctrine catholique sur l'union des deux natures divine et humaine dans la personne de Jésus-Christ. Et d'abord il enseigne que la nature divine reste immuable après comme avant son union avec la nature humaine : « Bien que le Dieu suprême, par la puissance qui est en lui, descende avec Jésus jusqu'à la vie humaine, bien que le Verbe vienne à nous, lui qui au commencement était en Dieu, qui était Dieu lui-même, ne nous imaginons pas toutefois qu'il se déplace, de telle sorte qu'il laisse un lieu vide pour en remplir un autre où il n'était pas auparavant... En prenant un corps mortel et une âme humaine, le Verbe, Dieu immortel, ne change ni ne s'altère ; il reste substantiellement le Verbe et ne souffre rien de ce que souffre le corps ou l'âme (1). » Avec le même soin qu'il met à éloigner de la substance divine toute apparence de changement, il défend contre les gnostiques la réalité et l'intégrité de la nature humaine du Sauveur. Aucun écrivain des premiers siècles de l'Église ne s'est appliqué davantage

la critique : « A qui le Sauveur a-t-il donné son âme comme prix du rachat pour un grand nombre ? Ce n'est sans doute pas à Dieu. Ne serait-ce point au démon ? Car c'est le démon qui nous dominait, jusqu'à ce que l'âme de Jésus lui eût été donnée comme notre rançon. En quoi il fut trompé ; car, au moment où il se flattait de pouvoir dominer cette âme, il ne comprit pas qu'en essayant de la retenir il s'exposait à un tourment intolérable (*in Matth.*, XVI, 8). » L'idée est singulière sans doute ; mais elle n'a pas l'importance qu'y attachent Néander et Baur (*op. cit.*). Origène veut-il dire par là que la satisfaction n'a pas été offerte à la justice divine ? Si telle était sa pensée, elle contredirait toute sa théorie de la rédemption. Mais rien ne nous autorise à tirer cette conclusion extrême. Le démon est envisagé dans ce passage comme le prince de la mort, à l'empire duquel le péché nous avait tous assujettis. Pour nous conquérir l'immortalité, Jésus-Christ s'est soumis volontairement à la mort, qui n'est pas le règne de Dieu, mais celui du démon. En payant ce tribut à la mort, il l'a détruite, *mortem moriendo destruxit*. Au lieu de pouvoir retenir Jésus-Christ dans les liens de la mort, comme il se l'imaginait, le démon a vu son espoir s'évanouir par la résurrection du Sauveur, devenu libre au milieu des morts, comme le dit Origène immédiatement après. Il peut y avoir là un raffinement de subtilité, des expressions équivoques, mais l'erreur n'est que dans la forme.

(1) *Contre Celse*, l. IV, c. 5 et 15.

à faire ressortir le caractère et la fonction propres à l'âme humaine de Jésus-Christ, comme le prouve d'ailleurs sa vive opposition aux erreurs de Bérylle, évêque de Bostra (1). Suivant une idée adoptée par plusieurs Pères, Origène voit dans cette âme la substance intermédiaire ou le lien par lequel le Verbe s'est uni à un corps humain, la nature divine étant trop parfaite pour entrer en contact direct et immédiat avec la matière, sans qu'une substance spirituelle forme le trait d'union entre l'une et l'autre (2). Quelle que soit la valeur de cette explication, le docteur alexandrin n'oublie rien pour montrer combien l'union des deux natures est étroite et intime dans celui qu'il appelle l'Homme-Dieu, *Homo Deus :* « Que nos adversaires le sachent bien, celui que nous croyons fermement Dieu et Fils de Dieu dès l'origine, c'est le Verbe lui-même, la sagesse et la vérité absolues. Quant à son corps mortel et à l'âme humaine qui est en lui, nous disons qu'ils ont été élevés à la plus haute dignité, parce qu'ils sont non seulement associés, mais encore unis et mêlés à lui, de telle sorte que, devenus l'un et l'autre participants de sa divinité, ils ont passé en Dieu (3). » Voilà pourquoi il déclare ailleurs que le Verbe divin et l'âme de Jésus, quoique deux par leur nature, ne font qu'un par leur union (4). On pourrait croire d'après cela qu'Origène pousse l'union hypostatique jusqu'à la confusion des natures : ce qui constituerait l'erreur d'Eutychès; mais telle n'est pas sa pensée. Au contraire, il a grand soin de distinguer une na-

(1) Socrate, *Hist. eccl.*, III, 7.

(2) *Periarchon*, l. II, c. 6, n° 3.

(3) *Contre Celse*, l. III, 41. Le mot ἀνακρᾶσις, *mélange*, est inexact, et pourrait donner lieu à une équivoque, bien qu'on le trouve chez des Pères qui n'étaient certainement pas eutychiens, tels que S. Athanase, S. Grégoire de Nazianze, S. Cyrille d'Alexandrie. Tout dépend de la signification que l'usage attache à un terme. Avant l'hérésie d'Eutychès, l'emploi de cette expression était très inoffensif.

(4) Ibid., II, 47 : δύο τῇ ἑαυτῶν φύσει τυγχάνοντα εἰς ἓν αλλήλοις λελογισμένα καὶ ὄντα.

ture de l'autre en conservant à chacune son essence et ses propriétés : « Nous ne regardons pas comme Dieu ce corps de Jésus qu'apercevaient les yeux et qui tombait sous les sens. Mais pourquoi parler de son corps ? Nous ne tenons pas davantage pour tel son âme, dont il a été dit : mon âme est triste jusqu'à la mort... Non pas que nous séparions le Fils de Dieu d'avec Jésus. Car depuis l'incarnation, l'âme et le corps de Jésus ne font qu'un avec le Verbe de Dieu (1). » Origène veut simplement que l'unité de personne n'empêche pas la dualité de natures en Jésus-Christ, ni réciproquement. Aussi enseigne-t-il de la manière la plus explicite ce qu'on appelle, dans le langage de l'école, la *communication des idiomes*, en vertu de laquelle on peut rapporter à la personne de Jésus-Christ les attributs ou les propriétés tant de la nature humaine que de la nature divine, à cause de l'union hypostatique : « Comme l'âme est tout entière dans le Fils de Dieu, ou que le Fils de Dieu l'a prise tout entière en lui, elle est appelée, conjointement avec la chair dont il s'est revêtu, Fils de Dieu, Vertu de Dieu, Christ et Sagesse de Dieu. En retournant la proposition, nous appelons le Fils de Dieu, par qui toutes choses ont été créées, Jésus-Christ et Fils de l'homme. Ainsi nous pouvons dire également que le Fils de Dieu est mort suivant la nature sujette à la mort ; et que le Fils de l'homme viendra dans la gloire de Dieu le Père avec les saints anges. Voilà pourquoi, dans toute l'Ecri-

(1) Ibid., II, 9. Ce n'est pas dans sa nature divine, mais suivant sa nature humaine que le Christ est tenté par le démon : simul videamus quod hæc loquatur non Filius Dei, sed homo quem Filius Dei dignatus est assumere, ex quo manifestum non Deum, sed hominem fuisse tentatum (*in Lucam*, Hom. XXIX). — Ce n'est pas la nature divine, mais l'âme humaine qui est triste jusqu'à la mort : Anima autem hominis est quæ conturbatur et tristis est usque ad mortem, non Verbum quod erat a principio apud Deum, quod nunquam mœret, nunquam turbatum est, nunquam dixit : *heu mihi*. Neque enim Verbum sustinet mortem, sed homo qui istos patitur effectus, ut sæpe exposuimus (*in Jeremiam*, Hom. XIV).

ture, la nature divine reçoit des noms humains (1). » Supposez qu'Origène n'eût pas admis l'union hypostatique, dans le sens des conciles du IVe et du Ve siècle, ces paroles perdraient toute signification, tandis qu'elles rendent très-bien la pensée d'un théologien aux yeux duquel la nature divine et la nature humaine du Christ, quoique distinctes l'une de l'autre, viennent se réunir dans une seule et même personnalité.

Assurément, Messieurs, si l'auteur du *Periarchon* s'en était tenu à la doctrine que nous venons de résumer, il n'y aurait aucun reproche à lui faire, et nous ne pourrions qu'admirer la précision avec laquelle il s'est exprimé sur le dogme de l'Incarnation. Pourquoi faut-il que des idées préconçues soient venues troubler une exposition si nette et si ferme, de manière à compromettre la doctrine révélée par des explications qui la défigurent au lieu de l'éclaircir ? La difficulté même du sujet aurait dû avertir, ce semble, le philosophe alexandrin de la réserve qu'on doit montrer en pareille matière, d'autant plus qu'il reconnaît combien le mystère de l'Incarnation dépasse les lumières de toute intelligence créée : « Devant ce grand acte, dit-il, la raison humaine demeure confondue, ne sachant à quoi s'en tenir ni de quel côté se tourner (2). » Mais, du moment qu'une idée fausse s'est emparée de l'esprit d'un homme, on en saisit la trace dans tout le cours de son activité intellectuelle. Malgré son attachement à la doctrine de l'Eglise, Origène ne pouvait échapper aux conséquences de sa théorie sur la

(1) *Periarchon*, l. II, c. 6, n° 3. Origène prend ici le mot *nature* dans le sens *concret*, en tant qu'il attribue à la personne elle-même les propriétés des deux natures. C'est ainsi qu'il dira dans sa IIIe Homélie sur le Lévitique, n° 1 : « Celui qui était dans la forme de Dieu, a daigné prendre la forme de l'esclave : immortel, il meurt ; impassible, il souffre ; invisible, il se laisse voir, etc. ». On ne saurait mieux exprimer l'unité de personne ni la dualité des natures.

(2) *Periarchon*, l. II, c. 6, nos 1 et 2.

préexistence des âmes. A moins d'abandonner son hypothèse favorite, il devait admettre que l'âme de Jésus-Christ avait existé dès l'origine des choses en même temps que toutes les intelligences. D'autre part, comme nous l'avons vu, le principe fondamental de son système cosmologique, c'est l'égalité originelle de toutes les créatures raisonnables, égalité qui n'est rompue que par le libre mouvement de leur volonté. Il en résulte que, dans le premier moment de cette création simultanée, l'âme de Jésus-Christ n'avait absolument rien qui la distinguât du reste des esprits créés avec elle, et dans un même état de perfection intellectuelle et morale. Comment donc cette âme a-t-elle été choisie entre toutes pour être unie au Fils de Dieu ? Qu'avait elle fait dans une vie antécédente pour obtenir ce privilège ? Vous voyez d'avance à quelles conjonctures Origène allait être obligé de se livrer, dès l'instant qu'il voulait suivre jusqu'au bout le fil de ses idées platoniciennes. Ces horizons inconnus n'effrayèrent point l'audacieux penseur ; et voici la forme que prirent ses spéculations.

L'intelligence qui, dans la plénitude des temps, allait devenir l'âme de Jésus-Christ, a été créée dès le commencement avec tous les autres esprits, ses égaux en nature et en propriétés. Elle avait comme eux la faculté de déchoir, car il est dans la nature de chaque créature raisonnable de pouvoir faire le bien ou le mal. Mais loin d'user de son libre arbitre pour se détacher de Dieu, cette intelligence s'est attachée au Verbe, dès le premier moment de sa création, par les liens de l'amour le plus fort et le plus ardent. Cet amour est devenu tel, que son intensité et sa persévérance ont fini par éloigner d'elle jusqu'à la possibilité de pécher. Ainsi embrasée du feu inextinguible de la charité, l'intelligence qui constituera plus tard l'âme de Jésus-Christ s'est acquis l'immutabilité dans le bien ; ce qui résultait du choix de sa volonté est devenu par une longue habitude une pro-

priété de sa nature, *jam versum est in naturam*, en sorte qu'elle demeure attachée au Verbe sans pouvoir se séparer de lui ni changer de sentiment, *inconvertibiliter atque inseparabiliter* (1). Pour expliquer cette impeccabilité, Origène se sert d'une comparaison qui serait admirable, s'il la restreignait à la vie réelle de l'âme du Sauveur, au lieu de l'étendre à une période chimérique où cette âme n'existait pas encore :

« Le fer est un métal susceptible de froid ou de chaleur. Supposez donc qu'une masse de fer reste continuellement dans le feu, de sorte qu'elle reçoive la chaleur par tous ses pores et par toutes ses veines, elle deviendra tout feu. Direz-vous qu'elle peut se refroidir aussi longtemps qu'elle demeure dans le feu? Certes non. Au contraire, vous voyez

(1) *Periarchon*, l. II, c. 6, n° 5. Quod si alicui difficile videbitur, pro eo quod rationabilem animam esse in Christo supra ostendimus, cum utique animarum naturam boni malique capacem per omnes disputationes nostras frequenter ostendimus, hoc modo rei hujus explanabitur difficultas. Naturam quippe animæ illius hanc fuisse quæ est omnium animarum, non potest dubitari; alioquin nec dici anima potuit, si vere non fuit anima. Verum quoniam boni malique eligendi facultas omnibus præsto est, hæc anima quæ Christi est, ita elegit diligere justitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhæreret, it aut propositi firmitas et affectus immensitas, et dilectionis inextinguibilis calor, omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet, et *quod in arbitrio erat positum longi usus affectu jam versum sit in naturam* : ita et fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati. — On ne peut pas dire qu'Origène ait abandonné plus tard son opinion sur la préexistence de l'âme du Christ : car voici un passage formel du *Commentaire sur saint Jean* (tome XX, 17) : « L'âme de Jésus existait dans toute sa perfection, elle était en Dieu et dans le *plérôme*. C'est de là qu'elle est venue, envoyée par le Père, pour prendre un corps dans le sein de Marie. » Même assertion vers le milieu du *Traité contre Celse* (IV, 18) : « Aucun de ceux qui avaient tenté notre guérison n'a pu faire autant que cette âme *descendue spontanément* (ἑκουσίως καταβᾶσα) jusqu'à la condition humaine pour le salut de notre race. » Un peu auparavant (I, 32, 33), il avait expliqué l'excellence du corps de Jésus-Christ par les mérites acquis dans une vie précédente (κατὰ τὰ πρότερα ἤθη), conformément aux idées de Pythagore et de Platon.

par ce qui se passe dans les fournaises qu'elle n'est plus autre chose que du feu ; et si vous essayez de la toucher, c'est la force du feu que vous ressentez, et non celle du fer. Ainsi en est-il de cette âme qui, semblable à du fer placé dans le feu, est toujours dans le Verbe, toujours dans la sagesse, toujours en Dieu : tout ce qu'elle fait, ce qu'elle sent, ce qu'elle pense, est Dieu ; voilà pourquoi elle n'est point sujette au changement, car elle participe à l'immutabilité du Verbe de Dieu, auquel elle reste unie dans le feu de l'amour. Nous admettons bien qu'une certaine chaleur du Verbe de Dieu parvienne à tous les saints; mais quant à cette âme, le feu divin y repose substantiellement. De même, en disant : « Dieu, votre Dieu, vous a oint d'une onction de joie par dessus tous ceux qui doivent y participer », l'Ecriture montre que l'onction de joie, c'est-à-dire l'onction du Verbe de Dieu et de la Sagesse, est autre pour cette âme, et autre pour ceux qui la partagent avec elle, pour les saints prophètes et les apôtres. Ceux-ci ont couru attirés par l'odeur des parfums ; mais cette âme est le vase où se trouve renfermé le parfum que les prophètes et les apôtres ont été jugés dignes de respirer. Si donc la substance du parfum diffère de son odeur, il doit y avoir également une différence entre le Christ et ceux qui participent à lui. Le vase qui contient lui-même la substance du parfum ne peut recevoir aucune mauvaise odeur ; mais il n'en est pas ainsi de ceux qui ne font qu'en respirer les exhalaisons. Voilà pourquoi il ne se pouvait pas qu'aucune mauvaise odeur approchât du Christ, car il est lui-même le vase qui renferme la substance du parfum ; quant aux autres, ils ne participent à l'odeur du parfum qu'autant qu'ils se tiennent rapprochés du vase où ce parfum réside (1). »

Je le répète, si Origène se bornait à faire entendre par là

(1) *Periarchon*, l. II, c. 6, n° 6.

que l'impeccabilité de l'âme du Christ découle nécessairement de son union personnelle avec le Verbe, principe et source de toute sainteté, nous approuverions sans réserve ces comparaisons aussi justes qu'ingénieuses. Mais l'hypothèse de la préexistence des âmes répand une fausse couleur sur tout le paragraphe. Car, d'après l'auteur du *Periarchon*, l'intelligence destinée à devenir l'âme du Christ s'est acquis l'impeccabilité par la direction qu'avait suivie son libre arbitre dans une vie antérieure à l'incarnation. Bien plus, elle a mérité par la ferveur de son amour que le Verbe s'unît à elle dans la plénitude des temps. Et cette opinion ne doit pas causer la moindre surprise, pour peu qu'on se rappelle sur quel fondement repose toute la théorie philosophique d'Origène. Il n'a jamais pu comprendre que Dieu fût libre d'avantager une créature raisonnable sans qu'elle eût mérité cette préférence par un acte de sa volonté. Voilà pourquoi il se croit obligé de recourir à une vie antécédente, afin d'y trouver la raison pour laquelle le Verbe s'est uni à telle âme plutôt qu'à telle autre : « En cela, dit-il, Dieu n'a point agi au hasard, et il n'a fait acception de personne; c'est par ses vertus que l'âme du Christ a mérité d'être unie au Verbe. Aussi écoutez ce que lui dit le Prophète : Vous avez aimé la justice et haï l'iniquité, c'est pourquoi Dieu, votre Dieu, vous a oint d'une onction de joie par dessus tous ceux qui doivent y participer avec vous. C'est donc par la perfection de son amour que l'âme du Christ a mérité son union avec le Verbe de Dieu (1). »

Or, Messieurs, je n'ai guère besoin de vous faire observer que ces spéculations altèrent sur plus d'un point la doctrine chrétienne de l'incarnation. En supposant même, ce qui est

(1) *Periarchon*, n° 4. Le fragment grec conservé par Justinien, dans sa lettre à Menna, présente absolument le même sens que la version latine de Rufin. D'ailleurs, Origène s'exprime d'une façon à peu près identique dans le IVe livre du *Periarchon*, n° 31.

faux, la préexistence de l'âme de Jésus-Christ dans un monde antérieur à celui-ci, on ne pourrait jamais dire que cette âme eût mérité son union hypostatique avec le Verbe. L'incarnation est un pur acte de la bonté divine, un don absolument gratuit, auquel l'humanité n'avait aucune espèce de droit. Non seulement un esprit quelconque, mais encore toutes les intelligences réunies n'auraient pas été capables de mériter une telle faveur, à quelque degré de sainteté qu'elles fussent parvenues par leur correspondance à la grâce divine. Je raisonne dans l'hypothèse origéniste de la préexistence; mais cette hypothèse elle-même est incompatible avec le dogme de l'Incarnation. D'après la doctrine catholique, la nature humaine du Sauveur n'a jamais eu d'autre personnalité que celle du Verbe, qui, en s'unissant à elle dès le premier instant de la conception, a toujours été le moteur ou le principe dirigeant de ses actes. En d'autres termes, il n'y a qu'une personne en Jésus-Christ, la personne du Verbe, à laquelle se rapportent toutes les opérations de la nature humaine, qu'elle régit et gouverne. Dans la théorie d'Origène, au contraire, l'âme humaine du Christ aurait déjà subsisté individuellement et par elle-même avant son union avec le Verbe; elle aurait formé une personne à elle seule dans une vie antécédente, théâtre de son activité et de ses mérites ; partant l'incarnation ne serait plus l'union de deux natures dans une seule et même personne, mais l'union de deux personnes entre elles; or, entre deux personnes ou deux individus, il ne saurait y avoir qu'une union purement morale comme celle qui existe entre Dieu et les saints. Bref, le nestorianisme est la conséquence logique d'un système qui attribue à l'âme de Jésus-Christ une existence antérieure à son union avec le Verbe. Aussi les nestoriens n'ont-ils pas manqué de s'appuyer sur Origène pour défendre leur hérésie; et, il faut bien l'avouer, certaines assertions téméraires du catéchiste

alexandrin leur donnaient quelque droit d'invoquer un tel patronage. Du moment que l'âme humaine de Jésus-Christ pensait et agissait par elle-même dans une vie antérieure à son union avec le Verbe, on ne voit pas comment elle aurait pu cesser d'être ce qu'elle était auparavant, c'est-à-dire une personne. La doctrine catholique ne s'engage pas dans de pareilles difficultés ; elle nie que la nature humaine du Sauveur ait jamais subsisté séparément, ou que son âme ait possédé à un moment quelconque une personnalité propre, distincte de celle du Verbe. Voilà pourquoi elle peut soutenir, sans crainte de recevoir un démenti, qu'il n'y a pas deux Christs, mais un seul, Dieu et homme tout ensemble, auquel appartiennent tous les actes, tant de la nature humaine que de la nature divine. En cela elle affirme un mystère, mais non une contradiction.

Ce mélange de propositions incontestables et de conjectures hasardées nous donne la solution d'un problème qui nous paraissait une énigme. En abordant l'étude des œuvres d'Origène, nous nous étions demandé comment le même écrivain avait pu être à la fois l'objet de tant d'éloges et de récriminations. Plus nous avançons dans l'examen de ses ouvrages, moins nous avons lieu d'être surpris qu'ils aient trouvé un accueil si divers. Quand le chef de l'Ecole d'Alexandrie formule et résume la tradition catholique, ses idées comme son langage sont d'une justesse irréprochable, et l'on conçoit sans peine l'admiration des uns pour une analyse si nette et si ferme des dogmes chrétiens. Mais il n'est pas moins facile de s'expliquer le blâme des autres, lorsqu'on voit par quelles spéculations téméraires il compromet en certains endroits la doctrine qu'il expose ailleurs avec tant de précision. Voilà le vrai motif du partage de l'opinion sur le compte d'Origène. Tandis que l'orthodoxie était autorisée à l'inscrire au nombre de ses plus vaillants défenseurs, l'hérésie pouvait se faire une arme de quelques-

unes de ses assertions. Chose étrange, les sectes les plus contraires l'ont revendiqué tour à tour pour ancêtre ou pour précurseur. Nous disions tout à l'heure que les nestoriens tiraient parti de ses vues sur la préexistence de l'âme de Jésus-Christ pour soutenir qu'il n'y avait eu qu'une union purement morale entre Jésus de Nazareth et le Verbe; tout en se jetant dans un autre extrême, les eutychiens ne laissaient pas de prétendre que le célèbre théologien donnait gain de cause à leur théologie de l'absorption de la nature humaine par la nature divine du Christ. Et, en effet, il ne leur était pas difficile d'abuser d'une série de propositions telles que celles-ci : « Le Christ a déifié la nature humaine qu'il avait prise ; — le Fils de Dieu, qui alors était homme, a cessé de l'être maintenant ; — tout ce qui est dans le Christ est devenu Fils de Dieu (1). » Sans doute, lorsqu'on examine de près le contexte, on voit clairement qu'il ne s'agit pas d'une confusion de natures en Jésus-Christ; Origène veut dire simplement que la nature humaine du Rédempteur ne se trouve plus, depuis sa résurrection, dans le même état qu'auparavant, et qu'elle a revêtu des propriétés toutes différentes de celles qui distinguent notre condition terrestre (2). Mais enfin l'on ne

(1) *In Matth.* comm. series, XXXIII. — *In Lucam,* hom. XXIX. — *In Ep. ad Rom.*, I, 6.

(2) Voilà pourquoi l'auteur ajoute : « Filius Dei a mortuis resurgens ultra non morietur : omnis autem homo morti subjacet; iste ergo qui nequaquam moritur, jam non est homo, sed Deus est (*in Lucam*, XXIX). » La pensée d'Origène est donc celle-ci : Le Fils de Dieu a cessé d'être un homme *mortel,* assujetti aux conditions de l'existence terrestre. Le mot *déifier* n'exprime pas nécessairement une translation des attributs divins à la nature humaine du Christ. S. Athanase, S. Grégoire de Nysse, S. Jean Chrysostome, S. Jean Damascène, qui n'étaient certes pas eutychiens, ont employé la même locution, pour marquer l'union étroite de deux natures dans une même personne divine. Il m'est encore impossible de voir, avec Baur et d'autres critiques (*Vorles. über Dogmengeschichte,* tom. I, p.627), l'*ubiquité* du corps de Jésus-Christ, dans un passage du *Commentaire sur saint Matthieu,* LXX. Origène se demande si le Fils de Dieu, à son deuxième avènement, apparaîtra dans un lieu déterminé, de telle façon

saurait nier que l'idée ne soit rendue sous une forme qui permet l'équivoque. A plus forte raison les pélagiens pouvaient-ils se croire en droit de chercher un appui dans les opinions d'Origène sur la grâce et le libre arbitre, comme d'ailleurs sa doctrine concernant les fins dernières de l'homme ne favorisait que trop les partisans des épreuves successives. C'est sur ce terrain que nous le suivrons la prochaine fois.

que toutes les nations puissent être rangées en sa présence. Comme il est difficile de prendre au pied de la lettre *le siège de gloire* sur lequel s'assiéra le Fils de l'homme, le savant interprète estime qu'il faut entendre également dans un sens spirituel l'*apparition locale* dont parle S. Matthieu : « De même, dit-il, en se servant de la comparaison employée par le Sauveur, de même qu'un éclair parti de l'Orient brille jusqu'à l'Occident et remplit tout le ciel, ainsi quand le Christ viendra dans sa gloire, il sera partout, il se trouvera en présence de tous, et tous se trouveront devant lui. » En d'autres termes, le Christ se manifestera partout et à tous, avec la rapidité de l'éclair ; mais il ne s'ensuit pas de là que son corps participe à l'immensité ou à l'omniprésence de sa nature divine. Dans la pensée d'Origène, cette manifestation finale sera un acte de la divinité, rendue présente aux yeux de l'esprit, *ante oculos mentis ipsius divinitatis suæ manifestatione prolatus*. L'explication dénote, à coup sûr, un penchant trop exclusif vers l'allégorie ; mais elle n'a rien qui puisse favoriser l'erreur grossière des *ubiquistes*.

FIN DU TOME PREMIER

TABLE ANALYTIQUE

PREMIÈRE LEÇON.

Rapports entre Clément d'Alexandrie et Origène. — État de la science théologique dans la première moitié du IIIe siècle. — Controverse avec le paganisme philosophique. — Lutte des hérésies contre l'orthodoxie chrétienne. — Progrès de la critique et de l'érudition sacrée. — Analyse et exposition des dogmes. — Comment les travaux d'Origène répondent aux besoins de son époque et s'expliquent en partie par le milieu où il a vécu. — Esquisse de sa carrière scientifique et littéraire. — Diversité dans les jugements qu'ont portés sur ce grand homme ses contemporains et la postérité. 1

DEUXIÈME LEÇON

Premières années d'Origène. — Une éducation chrétienne au IIe siècle. — Origène étudie les lettres profanes et la science sacrée au Didascalée d'Alexandrie, sous la direction de Clément. — Son goût et ses aptitudes pour les diverses branches des connaissances divines et humaines. — Événements qui traversent sa jeunesse. — Origène soutien de sa mère et de ses six frères, après le martyre de son père Léonidès. — Vive répulsion du jeune homme pour les hérétiques d'Alexandrie. — Origène débute par l'enseignement de la grammaire et des belles-lettres. 21

TROISIÈME LEÇON.

Démétrius, évêque d'Alexandrie, confie à Origène la direction du Didascalée. — Conduite du jeune catéchiste pendant la persécution de Sévère ; sa générosité envers les confesseurs de la foi. — Plan, méthode et forme de l'enseignement d'Origène dans la chaire des catéchèses. — Son programme d'études, tel qu'il est tracé dans sa *Lettre a Grégoire le Thaumaturge* et dans le *Discours d'actions de grâces* de son disciple. — La grammaire, la réthorique et la dialectique, d'une part; les sciences naturelles et exactes, de l'autre, tel est le cercle d'études préparatoires qu'Origène fait parcourir à ses élèves avant de les initier à la philosophie, couronnement des arts libéraux. 39

QUATRIÈME LEÇON.

Suite du plan d'études qu'Origène adopte dans son enseignement oral. — C'est vers la philosophie qu'il dirige l'esprit de ses disciples, déjà formés par une série d'exercices préparatoires. — Exclusion donnée aux productions de l'athéisme. — Méthode éclectique à l'égard des systèmes professés dans les différentes écoles de la Grèce. — Rapports d'Origène avec Ammonius Saccas. — Distinction entre le catéchiste alexandrin et le philosophe homonyme de l'école néoplatonicienne. — Origène accusé d'avoir donné trop de place à l'étude de la philosophie grecque. — Part de vérité qu'il y a dans ce reproche. 62

CINQUIÈME LEÇON.

De la philosophie spéculative, Origène passe à la morale ou à la science du devoir. — Classification des vertus. — Le dogme, principe et base de la morale. — Autorité que puisait l'enseignement d'Origène dans l'austérité de ses mœurs. — Trait de ferveur indiscrète dans la jeunesse du savant catéchiste. — La philosophie, introduction à la théologie, où vient se terminer le cercle des exercices du Didascalée. — Dogme, morale évangélique et Ecriture sainte. — La synthèse des sciences d'après Pantène, Clément et Origène. 84

SIXIÈME LEÇON.

Voyage d'Origène à Rome. — Motif qui le porte à visiter la capitale du monde chrétien. — L'Église romaine, fondement et centre d'unité de l'Église universelle. — Situation de la papauté en face des sectes antitrinitaires du IIIe siècle. — Les deux Théodotes et Artémon. — Praxéas, Noët et leurs partisans. — Traits communs à ces deux classes de sectaires, et les différences caractéristiques. — La personne de Jésus-Christ, point cardinal de la controverse. — Double forme sous laquelle se produit l'hérésie des unitaires. 105

SEPTIÈME LEÇON.

Luttes entre l'orthodoxie chrétienne et les adversaires du dogme de la Trinité. — Exposition de la doctrine catholique sur cet article du symbole. — Objections des sectaires. — Réponses des défenseurs de la foi. — Formation de la langue théologique touchant la Trinité. — Le livre des *Philosophumena* dans ses rapports avec la controverse soulevée par les unitaires du IIIe siècle. — Origène est-il l'auteur de cet ouvrage? — Raisons qui obligent d'écarter l'hypothèse. 127

HUITIÈME LEÇON.

L'Eglise romaine sous les papes Zéphyrin et Calliste. — Discussion des griefs que l'auteur des *Philosophumena* articule contre ces deux pontifes. — Lenteur du pape Zéphyrin à condamner l'enseignement d'Epigone et de Cléomène. — Motif de cette indulgence. — Longtemps avant le concile de Nicée, les papes ont défini la consubstantialité du Père et du Fils, et leur distinction réelle. — Roman fabriqué par l'auteur des *Philosophumena* sur le compte de saint Calliste. — Invraisemblances et contradictions qui fourmillent dans ce récit. — Toutes les récriminations de l'écrivain schismatique tournent à la gloire de celui qu'il voudrait accabler, et son libelle est un hommage involontaire rendu à la suprématie pontificale. 151

NEUVIÈME LEÇON.

Rapports entre Origène et saint Hippolyte. — Raisons qui empêchent d'attribuer à saint Hippolyte la composition des *Philosophumena*. — Contraste entre ce livre et les écrits de l'évêque de Porto. — Travaux de saint Hippolyte sur l'Ecriture sainte. — Qualités et défauts de son exégèse. — Son *Traité contre Noël*. — Comparaison de cet ouvrage avec les *Philosophumena*. — Doctrine de saint Hippolyte sur la Trinité. — Son exposition du dogme catholique est une des meilleures que l'on puisse rencontrer dans la littérature chrétienne des trois premiers siècles 175

DIXIÈME LEÇON.

Homélies de saint Hippolyte. — Ses relations personnelles avec Origène — Discussion de quelques hypothèses récemment émises sur les résultats du séjour d'Origène à Rome. — Ni dans les doctrines, ni dans les tendances de l'Église romaine au IIIe siècle, il n'y avait rien qui pût blesser la susceptibilité du catéchiste alexandrin, ou motiver de sa part le moindre mécontentement. — Est-il vrai que Origène ait pris parti pour l'auteur des *Philosophumena* contre les papes Zéphyrin et Calliste ? — Examen de cette opinion. — Les œuvres d'Origène ne contiennent aucune trace de polémique avec la papauté. — Vraies conséquences de son voyage de Rome. 199

ONZIÈME LEÇON.

De retour à Alexandrie, Origène reprend ses fonctions de catéchiste. — Ses relations avec Ambroise. — Le *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*. — Motifs qui le portent à commencer par cet écrit la série de ses travaux sur l'Écriture sainte. — Caractère propre à l'Évangile de saint Jean. — Ses rapports avec les trois autres Évangiles. — Valeur

du témoignage d'Origène pour l'authenticité des quatre Évangiles canoniques et des autres parties du Nouveau Testament. 221

DOUZIÈME LEÇON.

Doctrine d'Origène sur la Trinité. — Consubstantialité et distinction réelle des trois personnes divines. — Analyse et discussion des textes où le catéchiste alexandrin formule ces deux points de doctrine. — Pourquoi il appuie avec tant d'insistance sur la distinction personnelle du Père et du Fils, au risque de sembler méconnaître leur égalité absolue. — Classes d'hérétiques dont Origène se propose de combattre les opinions. — C'est à tort que le père Pétau et Huet ont cru découvrir dans ses œuvres les traces d'un arianisme anticipé. 242

TREIZIÈME LEÇON.

Doctrine d'Origène sur la Trinité. — Subordination personnelle du Fils au Père. — Avec quel soin l'auteur éloigne du Fils toute sujétion qui impliquerait une nature ou une dignité moindre que celle du Père. — Explication de quelques termes un peu durs ou inexacts. — Examen des griefs que saint Jérôme et Justinien ont fait valoir contre le théologien du IIIe siècle. — Malgré certaines exagérations, dues aux entraînements de la polémique, et sauf les vices d'une terminologie encore indécise et flottante, la doctrine d'Origène sur la Trinité est conforme à l'orthodoxie 267

QUATORZIÈME LEÇON.

Le *Livre des principes* ou le *Periarchon*. — Autorité de la version latine de Rufin. — Controverse entre le prêtre d'Aquilée et saint Jérôme. — Aveux de Rufin touchant les infidélités qu'il s'est permises dans sa traduction. — Raisons qui l'ont porté à remanier le *Periarchon*. — Sa thèse sur l'adultération des écrits d'Origène. — Motifs qu'il fait valoir à l'appui de son sentiment. — Examen de ses preuves. — Précautions dont il faut user à l'égard de la version de Rufin. — Documents qui permettent de contrôler cette traduction. 290

QUINZIÈME LEÇON.

Idée et plan du *Periarchon*. — Origène se propose de construire une philosophie des dogmes, en réunissant les données de la foi, pour les ériger en système scientifique. — Comment il formule la règle de la foi. — Degrés divers dans la connaissance des vérités révélées. — Les définitions de l'Église et le domaine des opinions libres. Importance de cette distinction pour déterminer le point de vue où se place l'auteur. — Origène n'a pas songé un instant à contredire l'enseignement de

l'Eglise sur un point quelconque. — Le *Periarchon* est le résumé de ses spéculations sur des matières qu'il regardait comme abandonnées au libre travail de la pensée humaine 311

SEIZIÈME LEÇON.

Analyse du *Periarchon*. — Théodicée d'Origène. — Tout son système théologique se ressent d'une notion défectueuse de la toute-puissance et de la bonté divines. — Comment il est amené à soutenir l'éternité de la création. — Examen de ce sentiment. — Hypothèse d'une série infinie de mondes. — Rapport entre la théodicée d'Origène et celle de Leibnitz. — Tout en supposant l'éternité de la création, le philosophe alexandrin n'admet pas que le monde soit immense en étendue. — Analyse de ses idées sur ce point. — Ressemblance de son opinion avec l'optimisme de Leibnitz et de Malebranche. — Influence de sa théodicée sur toute la suite de l'ouvrage. 330

DIX-SEPTIÈME LEÇON.

Cosmologie d'Origène. — Egalité primitive de tous les esprits créés. — Raisons qui portent l'auteur à soutenir ce principe dont les conséquences se prolongent à travers tout le *Periarchon*. — Crise universelle déterminée par le mouvement libre des créatures raisonnables. — Les quatre classes d'intelligences dont se compose le monde spirituel. — Réaction contre la cosmogonie fataliste des gnostiques. — En voulant les combattre, Origène se jette dans un autre extrême. — Etat et nature des esprits avant la chute. — Origène n'a jamais mis en question la spiritualité de l'âme humaine et des autres intelligences créées, bien que, d'après lui, tous les esprits, à l'exception de Dieu, aient besoin d'être unis à des corps plus ou moins subtils. 355

DIX-HUITIÈME LEÇON.

Théorie de la préexistence des âmes. — Sentiment de Platon sur ce point. — Sous quelle forme et dans quelle mesure Origène a-t-il pris pour son compte les idées du philosophe grec? — Il a recours à l'hypothèse d'une vie antérieure pour réfuter les objections des gnostiques contre la Providence à propos de l'inégalité des conditions. — Faiblesse des raisons sur lesquelles il appuie ses conjectures. — La théorie de la préexistence des âmes est aussi contraire aux saines notions philosophiques qu'aux données de la révélation chrétienne 375

DIX-NEUVIÈME LEÇON.

L'auteur du *Periarchon* essaie de concilier la préexistence des âmes avec le dogme du péché originel. — Chute des âmes. — Forme que prend

ce point de doctrine dans le système du catéchiste alexandrin. — Analyse des textes où il se montre l'interprète fidèle de la tradition sur le vrai caractère de la chute primitive et sur la transmission du péché originel à toute la descendance d'Adam. — Examen des passages qui semblent en contradiction avec les précédents. — Dogme de la rédemption. — La personne de l'Homme-Dieu. — La théorie de la préexistence appliquée à l'âme de Jésus-Christ. — Comment les nestoriens ont pu se croire autorisés à s'appuyer sur Origène, malgré l'exactitude avec laquelle il formule en maint endroit le dogme de l'Incarnation. . 397

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER

ÉMILE COLIN. — IMPRIMERIE DE LAGNY

FREPPEL, C.E.
Origene.

BQ
1676.
.F7
v.1